CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO «SAN RAIMUNDO DE PEÑAFORT»

REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO

MAYO-AGOSTO

VOL. XV 1960 NUM. 44

REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO

CONSEJO DE REDACCION

Excmo. y Rvdmo. Sr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P.,
Director del Instituto y Presidente del Consejo de Redacción de la Revista

Ilmo. Sr. D. Lamberto de Echeverría y Martínez de Marigorta,
Catedrático y Vicedirector del Instituto

Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Lorenzo Miguélez Domínguez,
Decano de la Rota Española y colaborador especial del Instituto

Ilmo. Sr. D. Manuel Bonet Muixí,
Auditor de la Sagrada Rota Romana

Ilmo. Sr. D. Laureano Pérez Mier,
Auditor de la Rota Española

Ilmo. Sr. D. José Maldonado y Fernández del Torco,
Catedrático y Letrado del Consejo de Estado

M. I. Sr. D. Tomás García Barberena,
Director de la Revista

SUMARIO

ESTUDIOS: Páginas

José Maldonado y Fernández del Torco, *Otros tres años de vigencia del Concordato de 1953* ... 261

León del Amo, *La separación entre lo administrativo y lo judicial y el tránsito de una a la otra vía* ... 281

Roque Losada Cosme, *La teoría de las fuentes del derecho eclesiástico en la renascencia jurídica de principios del siglo XII* ... 317

DOCUMENTOS Y COMENTARIOS:

Juan Pérez Alhama, *Concatedrales en España* ... 373

Luis Portero, *Reseña de Derecho del Estado sobre materias eclesiásticas.* ... 445

JURISPRUDENCIA:

Tribunal Succursen et Sancti Aegidii (Nullitatis Matrimonii) ... 453

Luis Portero, *La condición civil de las cosas sagradas* ... 457

BIBLIOGRAFIA (Véase detalle en la tercera de cubierta) ... 461

ACTUALIDAD ... 523

RESUMENES ... 527

Redacción: San Pablo, 17.—Apartado 116.—Salamanca

Administración y suscripciones:

Librería Científica Medinaceli del C. S. I. C.

Duque de Medinaceli, 4.—Teléfono 31 69 66.—Madrid

Precios de suscripción: España, 150 pesetas; Extranjero, 200 pesetas
Precios números sueltos: España, 55 pesetas; Extranjero, 70 pesetas

ESTUDIOS

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/revista-espanola-de-derecho-canonico_may-august-1960_15_44

OTROS TRES AÑOS DE VIGENCIA DEL CONCORDATO DE 1953 (*)

Siempre resulta interesante el examen histórico de la vida del Derecho y ese interés sube de punto cuando el estudio se centra en un fenómeno o instituto jurídico concreto, del que puede abarcarse todo el conjunto de sus circunstancias y características.

Por eso creo que no carecerá de utilidad observar los acontecimientos y detalles de la vida del Concordato de 1953, al cual hemos visto surgir y desarrollarse, en su gran amplitud de consecuencias, en nuestro mundo jurídico, y plantarse en él firmemente, ocupando allí el puesto que le correspondía. Podremos conocer así el Concordato en su propia vida real.

Porque las leyes (y el Concordato es Ley canónica y civil al mismo tiempo) no interesan al jurista únicamente en la fría expresión formal en que aparecen concebidas por el legislador, sino también, y mucho más, en su cálida vida de hecho, que muestra la eficacia que alcanzaron y los efectos que produjeron en el panorama jurídico en que les tocó vivir, su verdadero alcance y su función dentro de la totalidad del sistema.

Y no son obstáculos para someter al Concordato a un enfoque de tipo histórico ni lo reciente de su fecha ni el hecho de formar en el Derecho vigente, puesto que lo característico de la Historia del Derecho no es el referirse al Derecho del pasado, sino el contemplar al Derecho moviéndose en el tiempo, para valorarlo en su propio espíritu y significación y en sus repercusiones en el mundo social y jurídico.

A principios del año 1957 tuve ocasión de exponer y enjuiciar los acontecimientos de los primeros años de vida de nuestro Concordato[1] y he querido intentar ahora una labor semejante con los tres años siguientes de su fecunda existencia; estos tres últimos años, que no sólo me parecen interesantes por ser los más cercanos a este momento, sino también porque en ellos ha alcanzado la aplicación del Concordato su plena madurez y porque son especialmente significativos en lo que respecta al desarrollo de la legislación civil aplicadora del mismo.

---

* Conferencia en el Instituto de Derecho Canónico del Estudio General de Navarra, el 6 de mayo de 1960.

1 "Los primeros años del Concordato de 1953", en REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO, vol. XII (1957), pág. 7 y siguientes.

En el Concordato, de modo semejante a como hace la canonística en relación con el matrimonio, pueden encontrarse dos momentos y dos aspectos, cuya diferenciación es evidentemente necesaria. El Concordato "in fieri" y el Concordato "in facto". El Concordato naciendo en el instante en que confluyen las dos voluntades soberanas que le dan origen y el Concordato viviendo en sus años posteriores de aplicación.

El primer aspecto nos muestra al Concordato pacto, nacido de ese cruce de voluntades, y al Concordato ley, Ley canónica y civil a la vez, fundado en la voluntad común de la Iglesia y el Estado, su estructura y sus caracteres externos e internos. Al examinarlo así todo son esperanzas, pero lo que se tiene en la mano es sólo una promesa de lo que puede venir después, una buena voluntad, que aún no se sabe, sólo puede presumirse, si producirá o no los efectos apetecidos.

En el segundo aspecto, el Concordato es ya una realidad jurídica, actuando y produciendo efectos en el mundo de Derecho a que está destinado. Sigue siendo esencial la voluntad y la intención que le dio origen, pero es necesario para que se alcance su plena efectividad y desarrollo, que esa intención perdure en sus mismas características originarias y que el primitivo "animus concordandi" sea continuado por un "animus servandi concordatum", que llene también de buena voluntad la aplicación del mismo. Ya no estamos ante esperanzas, sino ante realidades, ya no se trata de prever unos efectos futuros, sino de calibrar los resultados conseguidos.

Esto no quiere decir en modo alguno que no baste con la voluntad común de ambos legisladores, que hizo nacer al Concordato, para que su vigencia, efectividad y fuerza de obligar continúe actuando mientras el Concordato subsista; sólo quiere señalar que aquellos efectos pretendidos cuando surgió se verán cumplidos mejor o peor, e incluso incumplidos a veces, según el ánimo de los encargados de aplicarlo. La historia de los Concordatos muestra bastantes ejemplos de muchos convenios muy bien concebidos y concretados en textos excelentes que, sin embargo, defraudaron las esperanzas puestas en ellos porque los poderes civiles, que no tuvieron inconveniente en firmar los textos concordados, no los cumplieron luego con la misma buena voluntad.

El Concordato es, pues, mucho más que el texto del mismo concertado en un pacto. Es también toda la legislación complementaria que, apoyada en él, debe ir surgiendo para aplicarle, por una parte en el ámbito canónico y por otra en el espacio civil. Es además toda la serie de actos jurídicos de ejecución del mismo en las dos esferas. Pero aún es más que todo eso; es algo que se introduce en la cerrada armazón de los sistemas de Derecho a los que afecta para producir en ellos la efectividad de un espíritu y unos principios que impone su nacimiento, para incorporar un "modo de ser", que viene determinado

por su existencia misma y que da color y matiz a muchos campos y facetas del orden jurídico.

Con el Concordato puede pensarse que surge un Derecho nuevo, que no es sólo eclesiástico ni sólo secular, como no es todo canónico ni todo civil, pero que viene a insertarse en los dos campos, aportando a ellos la necesaria aceptación y ejecución de sus normas y principios, y cambiando con esto muchas veces su anterior fisonomía y manera de ser.

Aquí está seguramente la verdadera justificación de ese llamado "Derecho eclesiástico" (lo peor que tiene es el nombre), que ha surgido en la ciencia del Derecho de algunos países como una rama autónoma en el estudio del mismo.

Es lógico que aquella ciencia jurídica que ve a las sociedades religiosas como unas corporaciones de Derecho público, apoyadas en la fuerza jurídica del Estado, del que toman vigor y medios de actuación, configure una disciplina científica para estudiar los sistemas jurídicos de esas sociedades, llamándolos a todos "Kirchenrecht", como ha ocurrido en las Universidades alemanas; si bien esta ciencia sólo presentará un Derecho eclesiástico desvalorizado y privado de su propio rango y soberanía, obedeciendo a los principios doctrinales equivocados en que se apoya.

Pero es también natural, y mucho más acertado, que, cuando se ve nacer en torno a un Concordato todo un mundo jurídico que afecta al mismo tiempo a los dos ámbitos, eclesiástico y estatal, con el soporte básico de una voluntad común de ambos, que parte de unas normas que son de uno y otro al mismo tiempo y que se completa y engrana en todo un mecanismo legislativo de entrambos órdenes, orientado a regular de esa manera especial el vasto campo de unas amplias materias mixtas, se piense que debe haber en el aspecto científico una rama autónoma para el estudio y tratamiento doctrinal de todo ello. Tal ocurre con ese "Diritto ecclesiastico" tan amorosamente tratado por la magnífica escuela de canonistas seglares de que puede enorgullecerse Italia.

Vamos, pues, a tratar de contemplar un trozo más de la vida real de nuestro Concordato de 1953 y su efectividad dentro del orden jurídico español, tanto en las modificaciones que por imperativo del mismo han tenido que producirse en la estructura de este ordenamiento jurídico, como en los acontecimientos del discurrir diario de la aplicación del Derecho.

Cuando se va de camino, resulta útil volver de cuando en cuando la vista, para considerar el último tramo del mismo que se ha andado y comprobar si es buena y firme la marcha que se lleva.

* * *

Los Concordatos españoles no siempre han tenido una aplicación pacífica y normal. El de 1737 nació ya sin contentar a nadie, dejó pendientes los más importantes problemas planteados en el momento de su convención y no llegó a conseguir un desarrollo regular, sino que dio paso en seguida al de 1753. Este resolvió el problema del Real Patronato, y alcanzó una existencia más dilatada, aunque hay que reconocer que fuera de él quedaban muchas cuestiones necesitadas de solución.

El Concordato de 1851 tuvo en cambio esa vida más accidentada y anormal, que ha sido estudiada por el OBISPO DE TUY[2]. Tres años después de concertarse, la revolución de 1854 y el bienio progresista abrieron de nuevo la herida desamortizadora que el Concordato había pretendido restañar, llegándose a la ruptura de relaciones con la Santa Sede en 1855 y, aunque pasado el bienio y más concretamente con el Gobierno de Narváez, se encauzaron de nuevo las cuestiones pendientes, todavía fue necesario el convenio de 1860 como secuela de las desamortizaciones. La revolución de 1868 dio de nuevo al traste con su aplicación normal y la República de 1931 lo desconoció una vez más.

El Concordato del siglo XIX tuvo, pues, desde sus comienzos, una existencia azarosa y llena de situaciones críticas y muchos de sus preceptos quedaron incumplidos.

Gracias a Dios, los años que lleva vigente el Concordato de 1953 muestran un panorama bien distinto. Su historia, como dije hace tres años[3], y con igual razón puede repetirse ahora, es una historia familiar y pacífica, como es natural que suceda dentro del clima de buena voluntad y respeto para con la Iglesia que reina en España.

Al estudiar entonces los primeros años de la vida del Concordato distinguía en él diversos aspectos, que ahora también conviene recordar, como punto de partida. Se encuentran, en primer lugar, en el texto del mismo, unas remisiones al Derecho canónico que, ni entonces ni ahora, planteaban problemas; el sistema civil no puede hacer en estos casos otra cosa que incorporarse la norma eclesiástica, convertida por el propio Concordato en regla jurídica del Estado. Aparecen también en el texto concordado otros preceptos encaminados directamente a obtener una aplicación inmediata en el orden civil, sin necesidad de que su efectividad venga a ser respaldada por ninguna norma especial del Derecho del Estado; ante ellos no cabe sino cumplirlos, como normas que son de una Ley con plena vigencia. Se hallan junto a éstas, entre las normas concordadas, otras que son unos mandatos al legisla-

---

[2] *Los cien años de la vida del Concordato de 1851*, en el volumen publicado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid sobre "El Concordato de 1953" (Madrid, 1956).
[3] REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO, XII (1957), pág. 28.

dor civil para que éste adopte ciertas medidas en materias determinadas; aquí es donde la labor complementaria del legislador civil ha de producirse de modo necesario y aquí podrá, pues, apreciarse una mayor o menor diligencia por parte del Estado, en el cumplimiento de su obligación. Existen, además, otros cuantos artículos del Concordato que lo que hacen es remitirse a unos convenios futuros, que ambas partes manifiestan allí que tienen intención de contraer; también en estos casos podrá aquilatarse una mayor o menor actividad en el cumplimiento de esos propósitos. Finalmente, el espíritu, si no el texto expreso del Concordato, podrá hacer necesarias algunas otras modificaciones en la legislación estatal.

Las dos primeras de estas cinco categorías sólo requieren la actuación de los aplicadores del Derecho del Estado; la tercera y la quinta reclaman una actividad del propio legislador civil y la cuarta exige la nueva puesta en acuerdo de las dos Altas Potestades.

Pues bien, si queremos pulsar la diligencia con que dicho legislador civil va llevando adelante esa labor que le corresponde, no puede menos de apreciarse que en estos últimos tres años ha sido extraordinario el celo y la solicitud con que ha procedido en ello. Si en los años anteriores no fue tan rápido el ritmo de la legislación secular en este sentido, ello no era debido, pues, ni a indiferencia ni a desgana de cumplir los compromisos contraídos. Se trataba sencillamente de la mesura y madurez con que deben darse los pasos decisivos. Porque, además, toda la considerable labor legislativa llevada a cabo, lo ha sido con reposado juicio y excelente criterio y con las mejores garantías de solidez y acierto.

Con toda sinceridad ha de decirse que menos actividad se observa, en cambio, en relación con esos convenios futuros anunciados, para los que han de actuar en común la Iglesia y el Estado.

I. La aplicación inmediata de normas del Concordato

La aplicación de los artículos del Concordato ha transcurrido en todo este tiempo sencillamente y sin dificultades. La vida jurídica civil se ha amoldado en España sin obstáculos a las normas concordadas, en aquello que había venido a ser tocado por las mismas, y puede decirse con toda verdad que el Concordato se tiene presente siempre que es necesario en la vida cotidiana del Derecho, que se refiere a las materias objeto del mismo.

Cuando ha surgido en la práctica alguna duda en la ejecución de determinados preceptos se ha formulado y resuelto la oportuna consulta. Así el Arzobispo y el Presidente de la Audiencia Territorial de Pamplona consultaron al Ministerio de Justicia sobre el cumplimiento

de las penas de privación de libertad impuestas por los Tribunales civiles a clérigos y religiosos, que según el número 5 del artículo 16 del Concordato han de ser cumplidas en una casa eclesiástica o religiosa conveniente a juicio del Ordinario. El Ministerio, por Orden de 22 de abril de 1957, aclaró que la casa eclesiástica o religiosa, necesaria para tal finalidad, sería designada en cada provincia por el Ordinario respectivo y la Autoridad judicial, dando cuenta a la Dirección de Prisiones, y que en ella se observará en lo posible el régimen establecido para el cumplimiento de tales condenas.

En alguna ocasión la dificultad se ha previsto por anticipado, incluso por un acuerdo entre las Altas Partes contratantes. Tal es el caso del canje de notas realizado por la Nunciatura Apostólica y el Ministerio de Asuntos Exteriores para determinar el alcance del número 1.° del artículo 16 del Concordato.

Este artículo, al reconocer el "privilegium fori", dice que los Prelados de quienes habla el párrafo segundo del canon 120 del Código de Derecho canónico no podrán ser emplazados ante un Juez laico sin que se haya obtenido previamente la necesaria licencia de la Santa Sede. Por su parte este canon 120, a cuyo contenido se remite expresa y concretamente el artículo concordado, precisa que no pueden ser emplazados ante un Juez laico, sin la licencia de la Sede Apostólica, los Cardenales, los Legados de la Sede Apostólica, los Obispos, aunque sólo sean titulares, los Abades o Prelados nullius, los Superiores supremos de las religiones de Derecho pontificio y los Oficiales mayores de la Curia romana, por asuntos pertenecientes a sus cargos.

Al parecer, no habría de quedar, pues, duda en cuanto a quienes fueran los Prelados a los que se quería referir el Concordato.

Sin embargo, debieron de entender las dos potestades que convenía retocar el texto de dicho artículo, puesto que llegaron a un acuerdo, que se concretó en la Nota verbal de 4 de junio de 1957 de la Nunciatura Apostólica y en la de 6 de junio siguiente del Ministerio de Asuntos Exteriores, en las que, al declararse la conformidad existente para la interpretación de dicho precepto, citando ya uno a uno los prelados a quienes se reconoce tal privilegio, se copió la enumeración del canon 120, pero cambiando el término "Superiores supremos de las religiones de Derecho Pontificio" por el de "Superiores supremos de las Ordenes y Congregaciones religiosas clericales exentas", y, lo que es más importante, añadiendo que la misma norma se aplicará también a los Moderadores supremos de las demás Congregaciones e Institutos religiosos de Derecho Pontificio, tanto de varones como de mujeres, aunque no gocen de exención, si bien éstos sólo en el caso de que sean demandados por actos inherentes al ejercicio de las funciones privativas de sus cargos. Ha venido a quedar, pues, limitado el privilegio para los Moderadores supremos de religiones de Derecho pontificio de

varones, al caso de que sean demandados en el ejercicio de sus funciones y extendido, en cambio, a las Moderadoras supremas de religiones de mujeres, que no era fácil entender incluidas en una enumeración de Prelados, puesto que el canon 110 requiere para la obtención de tal título el tener jurisdicción ordinaria en el fuero externo.

II. La legislación civil sobre materias del Concordato

Ya he dicho que el Derecho del Estado tiene presente siempre que es preciso la existencia del Concordato. Lo respeta, lo copia, lo cita y lo complementa.

a) *Presencia del Concordato en la legislación civil.*

Como muestra de ese respeto puede servir la legislación corriente de estos años en materia de Enseñanza. Así, encontramos incluida la enseñanza de la Religión en el Decreto de 21 de marzo de 1958, que organizó las Cátedras de los Institutos Nacionales de Enseñanza Media, hallamos centros de la Iglesia de Formación Profesional Industrial con reconocimiento civil en la Orden de 22 de julio de 1958, y vemos previsto el mecanismo de traslado de alumnos de las escuelas del Magisterio de la Iglesia a las del Estado, o a la inversa, en la Orden de 16 de julio de 1958.

El año 1958 ha sido particularmente fecundo en la constitución de Patronatos Diocesanos de Enseñanza Primaria, los cuales, centralizando en un solo Consejo Escolar Primario todas las escuelas nacionales de patronato eclesiástico de la diócesis, son muy buen ejemplo de coordinación de la Iglesia y el Estado en la primera enseñanza. De los cuarenta y dos que existen en la actualidad, treinta y uno han sido constituidos en dicho año.

La reproducción de las propias palabras del Concordato en una disposición de orden civil para ajustarla exactamente a lo dispuesto en el mismo, es fácil verla en el texto refundido de la Ley de los impuestos de derechos reales y sobre transmisiones de bienes, de 21 de marzo de 1958. Al detallar su artículo 70 los bienes que están exentos del impuesto que grava los de las personas jurídicas, reproduce en sus apartados I al N la enumeración y las palabras de los apartados A al F del número 1.° del artículo 20 del Concordato, añadiendo otras menciones, tomadas también del artículo concordado, aunque no lo cita.

Una remisión al Derecho de la Iglesia, exigida por el Concordato, es posible encontrarla en el Decreto de 23 de diciembre de 1957, por el que el Estado estableció el calendario oficial de fiestas, que declara días inhábiles para oficinas públicas, estatales, paraestatales, provinciales o municipales, tribunales de Justicia, centros de enseñanza y

actividades mercantiles y laborales, las festividades religiosas previstas en el canon 1247 del Código de Derecho canónico, así como las festividades religiosas locales que por disposición de las autoridades eclesiásticas sean de precepto, recogiendo fielmente lo que ordena el Concordato en su artículo 5.°

Citan expresamente el texto concordado, para dejar a salvo lo establecido en el mismo, el Reglamento de la Ley de Expropiación forzosa, dado por Decreto de 26 de abril de 1957, en el que se dice que en las ocupaciones y expropiaciones de bienes de la Iglesia Católica se estará a lo dispuesto en el artículo 22 del Concordato, y la Ley de 20 de julio de 1957 sobre ordenación de las Enseñanzas técnicas, en la que se declara que el Estado español reconoce a la Iglesia, respecto de dichas enseñanzas, los derechos docentes previstos en el Concordato vigente entre ambas potestades.

Incluso pudiera pensarse que resulta un poco exagerado que la Orden de 1 de septiembre de 1958, para derogar las disposiciones que prohibían las exequias de cuerpo presente en los templos, y que venían aplicándose como una de esas causas que permite el propio Canon 1.215, afirme que ello se hace en aplicación de los principios del Concordato celebrado con la Santa Sede.

b) *La legislación civil complementaria del Concordato.*

Pero donde mejor se advierte el sincero y fiel acatamiento del Concordato por parte del Derecho español es en la legislación civil complementaria del mismo, que en estos tres años se ha dictado.

Algunos de los preceptos del Concordato, necesitados de desarrollo en la legislación civil para poder ser aplicados en todo su alcance, aún no habían visto satisfecha esta necesidad, a pesar del mandato del artículo 36, en que el Estado se comprometió a promulgar las disposiciones de Derecho interno necesarias para la ejecución de aquél. Por otra parte, como el mismo artículo declaró derogadas todas las disposiciones contenidas en leyes, decretos, órdenes y reglamentos que en cualquier forma se opusieran a lo establecido en el convenio, era asimismo necesaria una acción revisora de la legislación civil contraria al Concordato, que tampoco se había llevado a cabo todavía en su integridad.

La doble labor, pues, de adopción de normas complementarias y de revisión de las normas opuestas al texto concordado, es algo que se imponía como tarea inexcusable al Estado español, si bien éste puede ya pensar que la ha dejado cumplida en lo fundamental.

La empresa no carecía de dificultades. Era preciso un examen a fondo de nuestro panorama legislativo y de la realidad administrativa a fin de determinar bien todos los puntos que debían ser tocados y, para algunas de las materias afectadas, era forzoso que la reforma alcan-

zara a textos que gozan de venerable autoridad y antigüedad en nuestro mundo jurídico.

Pero al Estado español no le han dolido prendas y ha puesto mano en cuerpos que, como el Código civil y el Código penal, el legislador ha de mirarse mucho antes de tocar.

Claro está que la reforma había de ser cuidadosa y que por ello no podía ser precipitada, pero creo que ha de estimarse muy satisfactorio el hecho de que, cuando todavía no se han cumplido los siete años de vigencia del Concordato, esa labor complementaria pueda entenderse que está concluida casi por completo.

Como ya he dicho antes, en esta legislación pueden distinguirse dos partes. De un lado, las normas de aplicación de preceptos del Concordato, y, de otro, las normas que reforman el ordenamiento jurídico anterior para ponerlo de acuerdo con el mismo.

a') *Las normas de aplicación de preceptos del Concordato.*

En los tres últimos años descuellan dentro de las primeras las que han establecido nueva dotación para el clero y el profesorado de los Seminarios y Universidades Eclesiásticas y la regulación adoptada para dar eficacia a la personalidad civil de los entes eclesiásticos; y entre las segundas las reformas llevadas a cabo en la legislación matrimonial y en el Código penal.

En efecto, por una Ley de 20 de julio de 1957 y para dar cumplimiento al principio del artículo 19 del Concordato, según el cual las dotaciones del clero serán oportunamente adecuadas a las condiciones generales según vayan éstas alterándose, se ha establecido una equiparación económica entre la dotación de los curas párrocos y el sueldo de entrada de los maestros, que ha de servir a la vez de base para la determinación de las restantes dotaciones eclesiásticas en sus distintas clases y categorías. Con ello los haberes del clero podrán ir siguiendo en lo sucesivo las mejoras que en el Presupuesto vayan obteniendo esos maestros civiles, que se ha estimado que pueden servir como más adecuado término de comparación. Otra Ley de la misma fecha ha actualizado también las retribuciones de los profesores y demás personal de los Seminarios y Universidades eclesiásticas, diciendo igualmente que lo hace para dar debido cumplimiento a las prevenciones del Concordato.

Por lo que respecta a la ejecución del artículo 4.° del texto concordado, en el cual el Estado reconoció la personalidad jurídica y la plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes a todas las Instituciones y Asociaciones religiosas existentes en España, a las ya constituidas en aquel momento según el Derecho canónico y a las que vayan siendo ulteriormente erigidas o aprobadas

por las Autoridades eclesiásticas competentes, con la sola condición, respecto de éstas, de que el decreto de erección o de aprobación sea comunicado oficialmente por escrito a las Autoridades del Estado para su debida aplicación, se hacía preciso determinar muchos detalles de todo lo que este precepto lleva dentro.

A ello se ha atendido, en parte, al reglamentar el mecanismo de prueba necesario al efecto por un Decreto de 12 de marzo de 1959, en el cual, diciendo que se trata de aplicar dicho artículo concordado y haciendo la afirmación expresa de que tales entes eclesiásticos están exentos de la aplicación del régimen general sobre asociaciones, se precisa en, primer término, el modo de acreditar la existencia y personalidad de los entes eclesiásticos ya existentes al concertarse el Concordato (por cualquiera de los medios de prueba admitidos en Derecho y bastando con la certificación de la Autoridad eclesiástica competente), y, en segundo lugar, la manera de probar la de los entes eclesiásticos erigidos o aprobados después del Convenio, mediante un certificado expedido por el Ministerio de Justicia de que se ha recibido la comunicación escrita de la Autoridad eclesiástica competente, junto con el testimonio literal del decreto de su erección o aprobación, creándose, al efecto, un registro y archivo de tales comunicaciones y decretos en la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos del Ministerio de Justicia.

Pero quedan fuera otros puntos de interés. Recuérdese, por ejemplo, que el art. 4 del Concordato deja la vigilancia e inspección de la gestión ordinaria y extraordinaria de los bienes de los entes a que se refiere únicamente a la Autoridad eclesiástica (párrafo 3), impidiendo, tanto toda intervención de la Autoridad estatal en la gestión económica de las entidades, como toda vigilancia o inspección de la misma sobre dicha gestión.

En cuanto a esta norma concreta, hay que recordar que el mismo artículo 4 incluye en su campo a las personas morales de Derecho canónico y también a las asociaciones de fin religioso, no erigidas, sino meramente aprobadas, por la Autoridad eclesiástica. Pues bien, cuando el número 3 de dicho artículo mantiene el principio de que corresponde a las Autoridades competentes de la Iglesia, no sólo la vigilancia e inspección de los bienes pertenecientes a las asociaciones religiosas (las otras que llama entidades eclesiásticas, es decir, las que no son de naturaleza asociativa, o colegial, como se diría en terminología canónica, no suscitan este problema), sino incluso la misma gestión ordinaria y extraordinaria de estos bienes, está pensando, sin duda, en "bienes eclesiásticos", aquéllos cuyo dominio, adquisición y administración están regulados en los cánones 1495 y siguientes, aquéllos que están sometidos a esa estrecha vigilancia del Ordinario que previene el canon 1519.

Pero es que los bienes de las uniones pías meramente aprobadas

(sin decreto de erección) no son "bienes eclesiásticos", por no ser ellas personas morales en Derecho canónico, ni están, por consiguiente, sujetos a todas esas disposiciones. Si se exime, pues, a esas asociaciones meramente aprobadas de la intervención civil en su vida económica y no se encuentran tampoco sujetas en ella por el Derecho canónico a la intervención de la Autoridad eclesiástica, viene a quedar abierta con ello una laguna que es necesario llenar. La solución más lógica para ello sería considerar que, siendo como es el artículo 4 del Concordato norma canónica y civil al mismo tiempo, en ella ha venido a encomendarse, con validez en ambas esferas jurídicas, la intervención y vigilancia en lo económico de estas asociaciones a la Autoridad eclesiástica, la cual deberá ejercer sobre sus bienes, aunque no sean técnicamente "bienes eclesiásticos", una acción semejante a la que el "Codex" le encomienda sobre los que tienen esta naturaleza, sin admitir que, libres de la intervención eclesiástica por el "Codex" y de la civil por el Concordato, vengan a tener las asociaciones meramente aprobadas una independencia en lo económico que no tienen aquellas otras que recibieron decreto formal de erección. No hubiera, pues, estado mal que en ese Decreto de 12 de marzo de 1959 se hubiera pedido en estos casos a la Autoridad eclesiástica, juntamente con la comunicación de la aprobación canónica, la manifestación de que ella quedaba encargada de la vigilancia e inspección de la gestión económica de la entidad.

b') *Las normas que revisan la legislación que no estaba de acuerdo con el Concordato.*

En lo que se refiere a la acción revisora llevada a cabo por el Estado español en su legislación, para ponerla de acuerdo con las normas del Concordato, la más importante es la que se ha producido en materia matrimonial.

Junto al principio del reconocimiento de plenos efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del Derecho canónico, proclamado en el artículo 23 del Concordato, pero que ya estaba vigente en el Derecho español como algo fundamental suyo, se consignaron en el Protocolo adicional unas cuantas normas de detalle, que marcaban diferencias con la legislación civil entonces en vigor; la cual había de verse afectada, por consiguiente, de las reformas necesarias.

Ante todo se refiere el Protocolo al régimen de transcripción del acto canónico en el Registro civil, a fin de precisar que nunca la presencia de un funcionario del Estado en la celebración del matrimonio canónico será considerada condición necesaria para el reconocimiento de sus efectos civiles; que la inscripción del matrimonio canónico, que no haya sido anotado en el registro civil inmediatamente después de su celebración, podrá siempre efectuarse a requerimiento de cualquier in-

teresado legítimo, incluso aunque hubiesen fallecido los cónyuges, con la simple presentación de copia auténtica del acta canónica (inscripción que será comunicada al Párroco); y que los efectos civiles regirán desde la fecha de celebración, si bien cuando la inscripción sea solicitada pasados cinco días no perjudicará los derechos adquiridos legítimamente por terceras personas. Se compromete también el Estado en dicho Protocolo a armonizar su propia legislación con el Derecho de la Iglesia en lo relativo al matrimonio de los hijos y en materia de reconocimiento de matrimonio mixto entre católicos y no católicos y a no establecer impedimentos opuestos a la Ley natural (siempre está cualquier Estado obligado a respetar la Ley natural) para los matrimonios de los no bautizados.

Afectaba todo ello a la legislación del Código civil y de la Ley del Registro civil, en los que era necesario, por consiguiente, introducir y cumplir esas normas, armonizando el nuevo sistema. Así se ha llevado a cabo, con muy buen criterio, tanto en la nueva Ley del Registro civil de 8 de junio de 1957 (que empezó a regir en 1 de enero de 1959) y en su Reglamento de 14 de noviembre de 1958, como en la Ley de 24 de abril de 1958, reformadora del Código civil.

El sistema de transcripción del matrimonio canónico previsto por el Concordato fue recogido íntegramente en la nueva Ley del Registro civil, cuyos párrafos 1.° del artículo 70 y 1.° y 2.° del artículo 71, reproducen lo dispuesto en los números 4, 2 y 3 (por este orden) del apartado A del Protocolo adicional. Añadiendo, además, de pleno acuerdo con los principios que informan en esta materia el Derecho concordado, una regulación de la inscripción de los matrimonios canónicos "in artículo mortis" y "de conciencia". Todo ello aparece también en los artículos 76 y siguientes del nuevo texto del Código civil.

Por lo que respecta al matrimonio de los hijos, la redacción reciente de los artículos 45 al 49 de dicho Código ha pretendido igualmente ajustarse a los cánones 1034 y 1035 del "Codex Iuris Canonici", sustituyendo todo el antiguo sistema de la licencia y el consejo por la exigencia, sólo para el menor de edad no emancipado por anteriores nupcias, de una licencia de los padres, abuelos o consejo de familia, según los casos; pero aunque ésta le fuese denegada podrá celebrarse el matrimonio si se autoriza por el Ordinario del lugar. Cuando se trate de matrimonios canónicos, claro está.

Es más, con el principio de libertad del canon 1034 venía a chocar también la prohibición de la copiosa legislación española que regía en materia de matrimonios de militares; la cual pudiera ser legítima respecto de los que, por formar parte del ejército por su propia voluntad, podían recuperar aquella libertad con el sólo hecho de la separación del mismo, pero resultaban totalmente contraria a la norma canónica cuando se limitaba la libertad para contraer matrimonio a los que es-

taban adscritos al ejército de modo obligatorio. Por ello, y aunque el Concordato no lo exigía de modo expreso, se ha llevado también a efecto la acomodación de la legislación matrimonial de los militares a los principios canónicos. En 13 de Noviembre de 1957 se dictó una Ley que, precisamente invocando el Concordato, ha simplificado mucho el sistema de licencias y de sanciones para los miembros voluntarios del Ejército y ha dicho, en cuanto a los miembros forzosos del mismo, que podrán contraer matrimonio previa obtención del permiso reglamentario, el cual deberá ser otorgado en el más breve plazo posible, subordinando sólo el momento de su concesión a las necesidades del servicio.

Hablando de impedimentos hay que reconocer que las tres prohibiciones para contraer matrimonio que contiene el artículo 45 (para el menor de edad sin licencia, la viuda durante cierto período de tiempo y el tutor con la persona que tenga o haya tenido en su guarda) sólo producen, al ser incumplidas, las consecuencias del artículo 50, que no afectan para nada a la validez del matrimonio, ni representan una pena para los infractores, sino que son únicamente unas medidas que el Derecho toma para asegurar en estos casos determinados fines que está obligado a proteger. Lo que ocurre es sólo que se entenderá contraído el casamiento con el sistema de separación de bienes, que el cónyuge menor no recibirá la administración de los suyos hasta que llegue a la mayor edad y que el tutor cesará en su cargo, perdiendo la administración de los bienes de la persona sujeta a su tutela.

Pero, entre todo lo dicho, lo que sobresale en la legislación complementaria del Concordato en materia matrimonial, es la reforma que se ha operado en lo relativo al campo que se deja dentro del Derecho español al matrimonio civil.

El cambio se ha producido, más que en el texto del propio artículo 42 del Código civil, en las normas de aplicación del mismo y ha venido a producir, como paradójico efecto del movimiento renovador, impulsado por el Concordato, un ensanchamiento de ese campo.

El artículo 42 exigía y sigue exigiendo (no se olvide que en su origen recogió el resultado de una negociación con la Santa Sede) el matrimonio canónico cuando los cónyuges profesan la Religión Católica. Ahora precisa además que basta para ello con que la profese uno de los dos, lo cual podía entenderse también en el texto antiguo, y añade que para permitir el matrimonio civil es necesaria la prueba de que ninguno de ellos la profesa, prueba que también entonces podría estimarse necesaria, puesto que lo era la existencia del hecho probado.

Lo que ha variado mucho ha sido la aplicación del principio. El régimen de esta aplicación inmediatamente anterior al Concordato estaba contenido en una Orden de 10 de marzo de 1941 y en él no se autorizaban otros matrimonios civiles que aquellos en los que se pro-

base documentalmente la acatolicidad de los contrayentes, o cuando ello no fuese posible, presentasen éstos una declaración jurada de no haber sido bautizados, a cuya exactitud quedaba ligada la validez del matrimonio.

El régimen vigente aparece en la Ley y el Reglamento del Registro civil: los que pretendan contraer matrimonio civil habrán de presentar ante el Registro la prueba de no profesar la Religión Católica (art. 86 del Código civil), sin la cual no se inscribirá el matrimonio (art. 80 de la Ley del Registro civil), y si se trata de personas que bautizadas en la Iglesia Católica o convertidas a ella de la herejía o del cisma hubiesen apostatado posteriormente, el encargado del Registro expondrá circunstancialmente a la Autoridad eclesiástica el proyectado matrimonio, el cual no se celebrará en tanto no transcurra un mes desde dicha comunicación (art. 245 del Reglamento).

Pero, aunque la formulación vigente de todo ello se contiene en los preceptos que acabo de indicar, la instauración de este sistema se había llevado a efecto por el Decreto de 26 de octubre de 1956. Resulta especialmente interesante tener en cuenta dicho Decreto, no sólo porque de él arranca el Derecho civil actualmente vigente en la materia, sino porque fue seguido unos meses después, el 25 de marzo de 1957, por una Circular dirigida por la Nunciatura Apostólica a todos los Ordinarios de España, que completa el sistema desde el lado canónico.

En ella se previene que, tan pronto como sea recibida la notificación de la Autoridad civil, el Ordinario comprobará si resulta efectivo el abandono de la fe católica, a la vez que procurará disuadir a los interesados de su propósito, y cuando tales gestiones resulten infructuosas y haya tenido lugar la celebración del acto civil, procederá a la declaración de las penas canónicas en que se haya incurrido por los contrayentes católicos que han abandonado la fe (las del canon 2314) y por los católicos que eventualmente hubiesen tomado parte en el acto civil como testigos (las del canon 2677), por el escándalo que su comportamiento produce entre los fieles.

No se ha dicho que el nuevo sistema haya sido acordado mediante negociaciones con la Santa Sede, pero creo que no es aventurado estimar que cuenta con una tolerancia, al menos tácita, por parte de la Autoridad de la Iglesia, si se atiende a las siguientes circunstancias.

El Decreto de 1956 afirma expresamente que trata de moverse dentro del espíritu que anima al Concordato (lo repiten el Código civil y la Ley del Registro civil y su Reglamento) y no se sabe que por parte de la Autoridad eclesiástica se haya formulado ninguna objeción o protesta contra el régimen instaurado en dicho Decreto; por lo contrario, se dio una Circular de la Nunciatura para completarlo, en la cual se dice que es muy importante, pero no se hace crítica ninguna contra él.

Por otra parte, el sistema instaurado por dicho Decreto y comple-

tado desde el punto de vista canónico por la referida Circular, como ya lo ha advertido desde el primer momento la doctrina, es el mismo establecido en Colombia por el Decreto-Ley de 4 de diciembre de 1954 y la Circular del Nuncio Apostólico de aquel país de 13 del mismo mes, en interpretación de un artículo del Concordato colombiano, mediando para ello negociaciones previas con la Santa Sede.

Finalmente, tanto FUENMAYOR[4] como PÉREZ MIER[5], que han estudiado a fondo la entraña y los detalles del nuevo sistema español del matrimonio civil, han llegado a la conclusión de que es completamente compatible con los principios de la Iglesia, dentro de la doctrina católica de la llamada tolerancia.

También en el Código penal vigente se han producido reformas para adecuarle a lo dispuesto en el Concordato. Allí se ha introducido la penalidad que para el uso indebido del hábito eclesiástico requiere el artículo 17 del Concordato (art. 324), se ha añadido un artículo para castigar a los que quebrantaran la inviolabilidad de un lugar sagrado, dotando así de protección penal a la primera parte del artículo 22 del Convenio (art. 492 bis), y han sido suprimidas las figuras delictivas que figuraban bajo la rúbrica "de la celebración de matrimonios ilegales"; precisamente para ponerle de acuerdo con lo concordado.

III. APLICACIÓN POR CONVENIOS

En este aspecto ha de mencionarse la rápida y completa ejecución que va teniendo el cumplimiento del artículo 9, que dispone la revisión de las circunscripciones diocesanas, a la que han de proceder de común acuerdo las dos Potestades.

El procedimiento que se viene utilizando para ello es el de una petición del Nuncio Apostólico, a la que sigue un Decreto de la Sagrada Congregación Consistorial, el cual es publicado luego en España por el Ministerio de Justicia; haciéndose la mención expresa en todo ello de que se trata del cumplimiento del Concordato. A los varios Decretos de revisión de límites de las diócesis que en los primeros años de vigencia del Concordato fueron dictados por la Sagrada Congregación Consistorial han de añadirse otros dos en el año 1957, (de 6 de junio y 1.° de julio) y dos más en 1958 (de 30 de abril y 20 de julio). La revisión de las circunscripciones diocesanas va haciéndose por completo

---

[4] "El sistema matrimonial español" (Madrid, 1959).

[5] "Matrimonio canónico y matrimonio civil según el Concordato", en REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO, vol. XIV (1959), págs. 131 y siguientes.

y a fondo, con lo cual viene a quedar el mapa eclesiástico de España conforme a los deseos expresados en el Convenio.

* * *

Hemos visto lo hecho hasta ahora.

Pues bien, si se toma el panorama total del Concordato y se va cubriendo en él toda aquella parte que ya ha sido tratada en la legislación complementaria, se advierte que es muy poca la labor que en este sentido queda por realizar; lo cual no quiere decir que no sea importante.

Dentro de la legislación propia del Estado quedan por revisar las leyes de Enjuiciamiento civil y criminal. Ambas fueron objeto de reforma por leyes de 24 de abril de 1958, pero en ninguna de ellas se tocaron los puntos relacionados con el Concordato. Es posible, sin embargo, que convenga introducir en una y otra las reglas concretas que para los procesos en que puedan intervenir clérigos prescribe el artículo 16 del Concordato; posiblemente convendría también incorporar a la segunda el principio de la inviolabilidad de los lugares sagrados del artículo 22, a efectos de la policía judicial; pero lo que resulta indudable es que deben suprimirse en ambas los recursos de fuerza, totalmente incompatibles, no ya con el espíritu del Concordato, sino con cualquier legislación cristiana.

En nuestro Derecho procesal continúa en vigor, con toda la fuerza del viejo principio regalista, la "apellatio ab abusu", con el nombre de recurso de fuerza en conocer, que aparece en los artículos 125 y siguientes de la Ley de Enjuiciamiento civil y en el artículo 48 de la Ley de Enjuiciamiento criminal, para aquellos casos en que un Juez o Tribunal eclesiástico se entienda que conoce o pretende conocer de una causa profana no sometida a su jurisdicción, o llevar a ejecución la sentencia que hubiere pronunciado en negocio de su competencia. Y el cumplimiento de los preceptos procesales está garantizado por el artículo 381 del Código penal, que tampoco ha sido tocado en la reforma del mismo a que antes hemos hecho alusión, y que condena al eclesiástico que, requerido por el Tribunal civil, rehusara remitirle los autos pedidos para la decisión de un recurso de fuerza.

De modo paralelo, el art. 113 de la Ley de Enjuiciamiento civil, seguido por el 49 de la de Enjuiciamiento criminal, concede un llamado recurso de queja ante los Tribunales civiles para los casos en que los Tribunales eclesiásticos estimen que les corresponde el conocimiento de un negocio en que estén entendiendo los Jueces o Tribunales seculares.

Es decir, que lo que se hace con todo ello es atribuir a los órganos de la jurisdicción civil la decisión de los conflictos de competencia que puedan surgir, por uno u otro lado, entre los órganos jurisdiccionales eclesiásticos y seculares.

Todo ello es natural que sea derogado, pero es preciso reconocer que el legislador civil español no puede extraer simplemente esas normas de su ordenamiento positivo, dejando un vacío en el mismo, sino que ha de intentar cubrir estos posibles conflictos jurisdiccionales, que no hay duda de que pueden darse en la práctica, por otro medio, que esté de acuerdo con el Derecho canónico, la correcta teoría de las relaciones entre el Derecho de la Iglesia y el Derecho del Estado y las normas establecidas en el Concordato.

Pero aquí se llega a un punto del que es difícil pasar. Sería necesario precisar la jurisdicción a la que corresponde la competencia sobre la competencia y esto es lo que, como se sabe, viene a caracterizar la soberanía jurídica.

Si se tratara de dos ordenamientos del mismo rango y dentro de un mismo mundo jurídico no habría inconveniente en acudir a la creación de un tribunal de conflictos con participación de uno y otro, pero ello resulta imposible en este caso, en que los dos Derechos que pueden estar en conflicto son de esfera distinta y en que además, si se quisiera llegar a la creación de un tal organismo mixto, la Iglesia se vería imposibilitada para comprometerse a acatar en todo caso sus decisiones, puesto que sobre las normas de Derecho Divino no pueden aceptar compromiso alguno.

Sin embargo, no se crea que esta idea de la creación de un tribunal mixto de conflictos no se le ha ocurrido a alguien alguna vez. Yo tengo publicado[6] un proyecto de convenio, cuya redacción se encargó en el año 1867 al Consejo de Estado, siendo Ministro de Gracia y Justicia del Gobierno Narvaez Don Lorenzo Arrazola, para suprimir los recursos de fuerza y crear una Junta mixta que decidiese los conflictos entre los jueces eclesiásticos y civiles. El proyecto fue remitido al Ministerio de Gracia y Justicia y ya no se vuelve a saber de él, bien porque no llegara a salir de este Ministerio o bien porque no fuese aceptado en Roma. De cualquier manera, la Revolución del 68 dejaría todo esto en suspenso.

De todos modos, el artículo 24 del Concordato reconoce efectos civiles a las decisiones emanadas de las Autoridades eclesiásticas dentro del ámbito de su competencia y la calificación de esta competencia no puede dejarse al mero arbitrio de las Autoridades civiles; siendo también muy difícil que éstas se plieguen sin más, en los casos discutidos, a lo que decidan los órganos de la jurisdicción eclesiástica.

La solución, como ya he dicho otra vez[7], no puede estar más que en ese primer número del artículo 35 del Concordato, en el que se dice

---

[6] En el ANUARIO DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL, XXIV (1954), págs. 376 y siguientes.

[7] REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO, XII (1957), pág. 26. Por cierto, que allí dice, por errata, 33.

que la Santa Sede y el Gobierno Español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que puedan surgir en la interpretación o aplicación del mismo, pero sería conveniente regular, dentro del ordenamiento civil español, lo relativo al planteamiento y tramitación, en su orden, de tales conflictos de competencia, hasta llegar a concretarse en ese acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno.

Aún es mayor el espacio que todavía permanece en blanco en el sistema de normas aplicadoras del Concordato en aquello que ha de ser cubierto por convenios futuros concertados entre la Iglesia y el Estado. Aquí faltan el que se prevé en el artículo 12 que ha de regular el régimen de Capellanías y fundaciones pías en España y el que ha de pactarse conforme al artículo 19 para la creación de un adecuado patrimonio eclesiástico.

La legislación civil no ha dejado de tener presente esa expectativa del convenio sobre capellanías anunciado en el artículo 12, como puede advertirse, por ejemplo, en el artículo 35 del Reglamento del impuesto de derechos reales y en el artículo 7 del Decreto sobre entes eclesiásticos, aducidos por BERNARDEZ[8].

La materia es difícil y, por otro lado, la natural inercia legislativa se ve fomentada en este caso por la consideración de que, según va pasando el tiempo, es menor el número de los supuestos de hecho que habría que resolver; pero lo dicho en el artículo 12 del Concordato es algo que sigue exigiendo la adopción del esperado convenio.

En cuanto a la creación de ese patrimonio eclesiástico que prevé el artículo 19 del Concordato, para que asegure una congrua dotación del culto y del clero y sustituya en tal finalidad al Presupuesto del Estado, al exponer lo relativo a los primeros años de vigencia del Concordato hube de manifestar mi opinión de que no cabía esperar que se llegase a él rápidamente. Los otros tres años transcurridos no pueden hacer sino aumentar esta creencia. Ya otra vez, en el Convenio adicional de 1860 se intentó constituir un patrimonio eclesiástico a base de títulos intransferibles de la renta consolidada al 3 por ciento, que no pasó de proyecto. Y no seré yo quien diga que hubiera sido mejor que prosperase. También ahora lo más probable es que vaya a quedar este precepto sólo como un buen deseo de las Partes contratantes.

* * *

Si queremos extraer una conclusión de todo lo dicho, apreciando en conjunto los años de vigencia que lleva el Concordato, hallaremos las imágenes de una colaboración estrecha y fecunda entre los dos ele-

[8] REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO, XIV (1959), pág. 219.

mentos canónico y civil, de una manifiesta buena voluntad y cooperación entre la Iglesia y el Estado español y de un discurrir pacífico y sin conflictos en la vida jurídica de todos los días relacionada con estas materias mixtas.

Nadie puede negar que el Derecho español muestra, por su parte, un acatamiento sin reservas a lo convenido en el Concordato y que da el magnífico ejemplo, que puede servir de modelo para otras legislaciones, de un sistema de Derecho civil con conciencia cristiana, que vive conforme a la Ley de Dios y en paz con el Derecho de la Iglesia.

José Maldonado y Fernández del Torco
Catedrático de Derecho Canónico de la Universidad de Madrid

LA SEPARACION ENTRE LO ADMINISTRATIVO Y LO JUDICIAL Y EL TRANSITO DE UNA A LA OTRA VIA

SUMARIO. I. *Los criterios de distinción entre lo administrativo y lo jurisdiccional.* A) La sustitución de la actividad ajena por la actividad de los órganos públicos. B) La finalidad de la función judicial. C) La lesión de derechos protegidos con acción. D) El contenido del proceso. E) El hecho legal de la distinción y separación. II. *Sin consentimiento de la autoridad administrativa no se pasa de su ramo al jurisdiccional.* A) La facultad de acudir a una de las dos vías. B) El paso a lo judicial, previo el consentimiento de la autoridad administrativa. C) Sin consentimiento de la autoridad administrativa no es posible pasar de su ramo al judicial. III. *El tránsito del proceso a la tramitación administrativa.* A) Naturaleza del proceso matrimonial en las causas de nulidad. B) Naturaleza del proceso de dispensa de matrimonio rato. C) Respeto a la voluntad de los cónyuges. D) Personas que han de solicitar el paso del proceso de nulidad a la tramitación de dispensa. E) Disposiciones legales y normas de aplicación referentes al tránsito. F) Tres clases de casos en el paso de un proceso al otro. G) Observaciones sobre la figura jurídica de este paso. IV. *Obispo que en los casos de tránsito ha de dar el voto "pro rei veritate".* A) La parte episcopo-pastoral en el procedimiento de dispensa. B) Naturaleza y contenido del voto *pro rei veritate.* C) Motivos de duda sobre el Obispo que ha de redactar el voto. D) Resolución a favor del Obispo de la sede del Tribunal.

En el Derecho canónico, y también en el civil, uno de los problemas menos claros en la ciencia del proceso es resolver si existe distinción sustancial entre la potestad administrativa y la judicial y, en el caso real de la separación de poderes, averiguar cuál es el criterio diferenciador último que puede valer para separar adecuadamente lo administrativo de lo judicial. Estrechamente unida con esto se ofrece la cuestión de si, habiendo entrado un asunto para su conocimiento y solución en la vía administrativa, es posible para el mismo fin pasarlo a la vía judicial o, viceversa, habiendo comenzado en la vía judicial, pasarlo después a la vía administrativa.

Nuestro intento ahora es preferentemente examinar en las causas de nulidad de matrimonio el caso no raro del tránsito del proceso judicial a la tramitación administrativa de dispensa de matrimonio rato y no consumado. Pero creemos conveniente antes de ello detenernos

un poco en los criterios de distinción entre lo judicial y lo administrativo e indicar que dentro del ordenamiento canónico vigente no es posible pasar sin consentimiento de la autoridad administrativa de su ramo al ramo judicial.

I. Los criterios de distinción entre lo administrativo y lo jurisdiccional

Comencemos por confesar que no hemos hallado ni en la teoría ni en las legislaciones positivas vigentes un criterio apto que valga para separar universalmente con límites fijos las áreas de cada campo, y esto no ya en la sociedad eclesiástica, cuyos jerarcas, Papa y Obispos, tienen toda la potestad, legislativa, judicial y coactiva[1], pero ni siquiera en los Estados modernos a pesar del principio imperante de la separación de poderes. En la Iglesia y en los Estados es un hecho que los órganos y las formas de una función se emplean con más o menos frecuencia, en casos más o menos marginales, para ejercer actividades que según criterios científicos parece que deberían corresponder a función distinta.

Más fácil es poder separar el poder legislativo del judicial que el judicial del administrativo. Y si esto sucede en la sociedad civil con sus poderes, ¿qué dificultad no se hallará en la sociedad eclesiástica, que es monárquica como ninguna y donde los Obispos y el Papa tienen plenitud de potestad por derecho divino?

Queriendo hallar criterios de distinción se ha puesto la vista en todo: en la potestad misma, en los órganos que la ejercen, en el objeto o materia propia y específica de cada poder, en los fines distintos de cada función, en la forma o el procedimiento que en cada ramo se sigue.

Sin duda, de todo se saca partido y todo contribuye a marcar con mayor relieve las diferencias. Se han indicado como notas características de distinción entre lo administrativo y lo jurisdiccional las siguientes:

1. Que la jurisdicción trata de resolver las controversias contenciosas entre los particulares, y que la administración se cuida de atender y de fomentar el bien público.

2. Que el juez ha de aplicar la ley al caso concreto, y que el administrador provee, dentro de lo legal, aquello que más contribuya al interés del procomún conforme a su poder discrecional.

3. Que en el acto jurisdiccional predomina el juicio lógico, mientras que prevalece el imperio de la voluntad en el acto administrativo.

---

[1] Cánones 218, 325, § 1.

4. Que la jurisdicción hace cumplir la norma jurídica exigiendo la reintegración en los casos de lesión de derechos entre particulares, y en cambio, la administración se vale del ordenamiento jurídico para atender al bien común.

5. Que la potestad judicial opera combinando la acción y la jurisdicción, sin que el juez pueda ser parte, mientras que la potestad administrativa opera sin dejar de ser ella una parte y sin que la otra parte cuente con acción en sentido estricto.

6. Que los órganos jurisdiccionales sustituyen la voluntad o actividad que los particulares reacios no prestan, y que los órganos administrativos no sustituyen, sino que actúan directa e inmediatamente en objetivos propios; por consiguiente, que la actividad de los primeros es derivada y secundaria, mientras que la de los segundos es propia y primaria.

7. Que hay en los órganos jurisdiccionales, sin falta de los diversos grados de superioridad, más coordinación, y en los administrativos hay menos independencia en los diversos planos y más subordinación respecto al superior jerárquico.

De todo esto en conjunto, aunque haya que hacer salvedades en algunos extremos, bien se comprende por lo menos la conveniencia de una justa separación, con la que se provea al bien público y a los intereses privados, para que ni padezca detrimento el bien común ni falten a los miembros de la sociedad frente a las autoridades las oportunas garantías que salvaguarden según los casos, ya los derechos subjetivos, ya el interés privado, sin merma del bien público que en la Iglesia es la salud de las almas.

A) *La sustitución de la actividad ajena por la actividad de los órganos públicos.*—Según Chiovenda[2] y con él muchos otros lo que caracteriza a la jurisdicción es que sustituye con su actividad pública a otra ajena, en dos maneras: en el *conocimiento* de la voluntad concreta de la ley respecto a las partes y en la *ejecución*, haciendo que la voluntad de la ley se lleve a la práctica.

Se objeta contra esto que no hay en lo judicial sustitución intelectiva cuando en el pleito no hay nada que ilustrar, por ejemplo en el caso del deudor que confiesa la deuda y se resiste a pagar, y lo mismo en los procesos dispositivos y ejecutivos. Y es verdad que muchas veces lo que ha de sustituir el juez no es la falta de conocimiento en las partes, sino la falta de consentimiento de la parte que estando obligada se

[2] CHIOVENDA, *Instituciones de Derecho Procesal civil*, Madrid, 1954, traducción de E. GÓMEZ ORBANEJA, vol. II, P. III, lib. I, § 19, n. 139, p. 9.

muestra reacia y el juez la ha de forzar a que ponga en práctica lo que no quería poner.

Pero a más de esto se objeta contra la sustitución que si bien esclarece el carácter instrumental de la jurisdicción, esto no es nota diferencial última, porque también la administración sustituye o en el conocimiento o en la ejecución, es decir, tiene actividades judiciales. Acogerse a la sustitución sería, en último término, quedarse con el fenómeno y no preocuparse de su razón explicativa.

Entre los canonistas que aplican esta teoría al Derecho de la Iglesia se halla Roberti[3], para el cual la nota característica de la potestad administrativa es tener actividad directa y primaria mientras que la actividad de la potestad jurisdiccional es actuar sustitutiva y secundariamente en vez de la actividad de los particulares. El administrador procura lo que más conduce al bien público; el juez resuelve las causas ajenas, sea dirimiendo cuestiones contenciosas, sea aplicando penas.

A favor de esta teoría de la sustitución se invoca el que se aviene sin dificultad con las prescripciones de las leyes eclesiásticas vigentes, incluso con la más fuerte de que no cabe apelación o recurso a los tribunales contra los decretos de los Ordinarios, a no ser que la autoridad administrativa consienta que la cuestión se lleve al orden judicial[4].

Pero quizá esta misma tan grande flexibilidad de la regla o criterio, lejos de favorecer perjudique a la teoría, porque el criterio, si ha de ser útil, debe servir para discernir y dar él la razón por la cual la jurisdicción suple el incumplimiento legal o la violación de unos derechos lesionados por los particulares, y no suple, por el contrario, con efectos semejantes la ilegalidad o la violación de otros derechos causada acaso en casos concretos por las autoridades administrativas.

B) *La finalidad de la función judicial*. La teoría de este criterio no niega ni escluye que haya otros signos o notas diferenciales, por ejemplo, la de la prevalencia del entendimiento o de la voluntad, la del diferente procedimiento silogístico, la del interés privado o público, la de la sustitución que acabamos de ver, la de los órganos diversos, la del elemento partes en cuanto éstas han de ser particulares y personas distintas de la autoridad que resuelve, etc. La teoría de la finalidad de las funciones jurisdiccionales y administrativas aspira a que precisamente la finalidad venga a ser lo más característico y diferenciador en último término entre unas y otras funciones. Y sin duda, un acto administrativo mira a fin distinto del fin que tienen los actos judiciales. Ahora bien, lo difícil está en saber cuál es esta finalidad de suyo

[3] Roberti, *De processibus*, Romae 1941, vol. I, n. 43, p. 114.
[4] Roberti, l, c., n. 59, p. 169.

característica, última y exclusiva del proceso o de la actividad judicial en contraposición de la actividad administrativa.

¿Será la declaración de certeza? Parecería que sí, particularmente si ponemos los ojos en las causas de nulidad de matrimonio, en las cuales los jueces tratan de averiguar si consta o no la nulidad del acto matrimonial. Pero así se iría a coincidir con la teoría de la sustitución cognoscitiva, y vendrían luego los mismos reparos. También tendría en contra suya el grave inconveniente de no distinguir, por ejemplo, el acto judicial que conoce si consta o no la nulidad de un matrimonio, del acto administrativo que conoce si se ha de dispensar o no un matrimonio rato, o si se ha de conceder o no una sepultura eclesiástica.

¿Será la actuación del derecho o de la norma jurídica? Esto tiene fundamento en que los jueces hacen cumplir las leyes y obligan a reparar los daños por causa de los derechos lesionados; pero que la actuación en cuanto tal sea nota característica distintiva no se ve claro, porque no sólo actúa o hace que funcione una norma jurídica el decreto o la sentencia judicial, sino también la provisión administrativa cuando manda que se pongan estas o las otras condiciones precisas para que la ley se cumpla. Parece, pues, que la actuación de la norma de suyo no pasa de ser un fin común de ambas funciones, jurisdiccional y administrativa, que lo mismo vale o es aplicable para resolver un conflicto de derechos (poder judicial) que para tutelar unos intereses (administración).

¿Será el bien público y el privado en cuanto objetivo inmediato y directo de cada una de las dos funciones? En este sentido y por este criterio pertenecería a la administración todo cuanto en general mirase directa y principalmente al bien público, y pertenecerían más bien al poder judicial aquello que afectase inmediatamente al bien privado[5]. Esto no implicaría, claro está, la exclusión mediata o remota, ya del interés privado de los particulares en el buen gobierno administrativo, ya del bien común en la recta administración de la justicia. Todo parece bien si el criterio no fuera demasiado elástico y con él, variando tiempos y circunstancias, las mismas cosas admitiesen el ser seperadas, unas veces hacia el lado de lo judicial, y otras, hacia el campo administrativo.

C) *La lesión de derechos protegidos con acción.* ¿Será la protección de los derechos lesionados? Ciertamente, esto ya es señalar un principio que deslinda más los campos. Como es sabido, una cosa son intereses y otra distinta derechos subjetivos protegidos por la acción.

Según esta teoría los órganos judiciales y la función judicial sirven para dirimir las controversias que surjan sobre lesión de derechos, pro-

[5] Véase CAPPELLO, *Summa Juris publici ecclesiastici*, Romae 1936, n. 73.

venga ésta de actividades privadas o públicas, salvo las cuestiones que por imperativo de la ley deban ser tramitadas y resueltas gubernativamente[6]. Y queda, en cambio, como propio por su naturaleza y como perteneciente a los órganos administrativos el fomentar el bien público y, dado caso, resolver las cuestiones en las que se trate de perjuicio de intereses.

Contra esta teoría parece que tienen poca fuerza los argumentos que se toman de los ordenamientos jurídicos vigentes, en particular, del Derecho canónico, por ejemplo, del canon 1.601, norma generalísima que prohibe a los particulares, sea cualquiera su derecho, recurrir a los tribunales contra los decretos de los Obispos.

Nótese que son dos cosas muy distintas: una, el valor teórico del criterio en cuanto tal y en cuanto aplicable al *ius condendum*, y otra, las excepciones más o menos numerosas con respecto a él y más o menos justificadas en las circunstancias del *ius conditum*, especialmente en la sociedad eclesiástica, dada la naturaleza de su fin y la potestad que por derecho divino ostentan el Papa y los Obispos.

Acaso lo que con rigor científico se pudiera objetar a esta teoría de los derechos con acción, es que pone la nota diferencial del juicio al que unimos el poder jurisdiccional, precisamente en la *acción*, la cual propiamente no es elemento del proceso, sino un derecho que la parte tiene para ponerlo en movimiento.

Pero de todas formas, sin meternos en la naturaleza intrínseca de la acción, es innegable que el binomio acción y jurisdicción combinados dan el distintivo de algo que es propio del poder judicial y que no lo tienen ni el legislador ni el administrador.

El legislador da leyes para todos, tutela remota o mediatamente los intereses de todos, los cuales para esto no necesitan acción.

El administrador, en casos de conflicto de intereses con los particulares, opera considerando a éstos como una parte interesada, aunque sin acción, e interviniendo él como otra parte y a la vez como autoridad que resuelve.

En lo judicial se combinan la acción y la jurisdicción: la acción es propia y exclusiva de las partes; la jurisdicción es propia y exclusiva del juez. La acción de las partes es para que con ella la parte pueda defender sus derechos subjetivos ante el juez, plenamente independiente y desinteresado; el juez está precisamente para proteger los derechos lesionados de los particulares que tengan acción.

A la *acción*, pues, más que mirarla como algo dentro o fuera de los elementos del juicio, se la mira en la relación estrecha que tiene con él, porque sin acción las partes no operan ante el juez y con acción las

---

[6] Ojetti, *De Curia Romana*, Romae 1910, n. 12, 50-52, 65, 66; C. Bernardini, *Leges processuales vigentes apud S. Rotae Tribunal*, Romae 1947, p. 82.

partes pueden defenderse exigiendo que el juez *ius dicat*. Y viceversa, el juez puede *ius dicere*, porque a él se acude con acción, y *ius dicit* para responder a la parte que con la acción pide.

D) *El contenido del proceso*. El ilustre procesalista Carnelutti escoge como criterio diferencial último entre la jurisdicción y la administración la misma litis y su composición. Estaremos o no en lo jurisdiccional cuando haya o no proceso-litis.

El género próximo de litis es el conflicto de intereses, pero puede haber conflicto de intereses sin litis.

Para que haya litis han de concurrir dos cosas: conflicto de intereses y además: o la lesión de un derecho (acto ilegal), o la resistencia a una pretensión que se discute. Según Carnelutti, hay litis "cuando uno pretende la tutela de un interés suyo en contraste con el interés de otro y éste resiste a él mediante la lesión del interés o mediante la discusión de la pretensión"[7].

Cuando en el proceso no hay más que *discusión* de la pretensión, la litis queda completa con la declaración de certeza (proceso de cognición); cuando el proceso tiende a resolver un conflicto de interés no determinado por la ley, sino que debe ser determinado por lo que mande el juez (proceso dispositivo), a más de la declaración de certeza hace falta como complemento una disposición o mandato del juez, la cual tienda a la reintegración del derecho, por ejemplo, a que el ladrón pague lo robado y además a que repare las consecuencias de su hecho ilícito[8].

Insiste Carnelutti en la diferencia entre litis y *contentio inter partes*. No valen, dice él, los binomios proceso y *contentio inter partes*, o proceso y acción, o proceso y relación jurídica, sino proceso y litis, en cuanto ésta es el contenido característico del proceso y el verdadero criterio diferencial que puede distinguir sin excepción las funciones del poder jurisdiccional de las del poder administrativo. Sin que esto quiera decir que en las legislaciones vigentes no haya casos en los que aparecen procesos sin verdadera litis[9].

En la concepción de Carnelutti los elementos de la litis son: personas (partes) y bienes e intereses. No las razones jurídicas. Concibe el proceso como la curación; la litis, como la enfermedad; las razones jurídicas, como las medicinas para la curación. Por consiguiente, razona él, así como las medicinas son extrañas a la enfermedad, del mismo modo las razones jurídicas son extrañas a la noción de la litis.

---

[7] CARNELUTTI, *Estudios de Derecho Procesal*, Buenos Aires 1952, traducción de SANTIAGO SENTÍS MELENDO, vol. II, p. 13.

[8] Según el canon 2.210 el mismo juez entiende en la existencia del delito y resuelve acerca de la imposición de pena y de la satisfacción de daños.

[9] CARNELUTTI, l. c., p. 23.

Las razones jurídicas sirven para resolver las cuestiones. Estas son la raíz o causa de la litis y de sus diversas especies. La cuestión produce la litis como el bacilo produce la enfermedad. El objeto de la curación es la enfermedad. El objeto del proceso es la litis[10].

Contra Carnelutti se objeta que la litis es un conflicto, pero conflicto regulado por el derecho. En nuestra disciplina el canon 1.552 dice: "se denomina juicio eclesiástico la discusión y decisión *legítima,* etc.".

Entre los canonistas es común contar como elementos esenciales del juicio los siguientes: el objeto de la controversia, las partes o sujeto pasivo, el juez o sujeto activo que conoce y dirime la controversia, y las normas procesales a las que ha de ajustarse el conocimiento y fallo de la controversia.

También podría decirse que en tanto aparece el proceso como curación en cuanto dentro de él se mueven como elementos necesarios no sólo la enfermedad o el conflicto, sino también los enfermos o personas a quienes afecta el conflicto, o sea, las partes, actor y reo, y el médico o sujeto activo que cura, es decir, el juez, y las medicinas o las leyes en cuanto para curar es preciso aplicarlas tanto para proceder como para dirimir las cuestiones que originan la litis. Dichas así las cosas, ¿será esto salirse de lo que dicta el buen sentido común?

E) *El hecho legal de la distinción y separación.* Ante la imposibilidad de hallar en teoría un criterio diferencial apto que separe adecuada y universalmente lo judicial de lo administrativo, muchos canonistas, no hallando distinción sustancial entre la potestad administrativa y la judicial, se contentan con examinar el hecho legal y atenerse a él para clasificar lo que a cada orden pertenece, o como facultativo, o como más propio, o como obligado y exclusivo de cada uno.

Es cierto que no se halla en el Código de Derecho canónico el término de potestad *administrativa,* pero también es innegable la división bipartita en potestad judicial y no judicial[11], los diferentes órganos que ejercen, unos, funciones administrativas, y otros, judiciales[12]; las dis-

---

[10] Las partes respecto a la litis pueden estar en situación de: a) *capacitas partis,* o sujeto capaz de derechos, particularmente de la relación jurídica procesal; b) *legitimatio ad processum,* o sujeto capaz de comparecer en juicio, en general; c) *legitimatio ad causam,* o sujeto capaz para ejercitar esta acción concreta en este juicio determinado; d) *ius postulandi,* o sujeto capaz para actuar por sí mismo en juicio. Estas posibles y diversas situaciones de las partes en el proceso y la distinción entre litis y contradicción ayudan a esclarecer la figura jurídica del promotor de la justicia y la del defensor del vínculo, distintas siempre de la figura de las partes. El promotor de la justicia cuando acusa el matrimonio, no se hace parte actora, sino únicamente sujeto que mueve la acción. El defensor del vínculo cuando se opone al cónyuge que acusa la nulidad de su matrimonio, no se convierte en parte demandada, únicamente se hace sujeto que contradice la acción movida por el cónyuge o, si fuere caso, por el promotor de la justicia.

[11] Cánones 201, § 3; 205, § 1; 1.507, §§ 1 y 2.

[12] Mírese a la organización de la Curia Romana con sus Congregaciones y Tribunales, y a las Curias diocesanas con sus cargos de gobierno y de justicia.

tintas formas o procedimientos que se siguen en cada una de las dos vías[13].

De tal forma es clara esta separación legal entre lo administrativo y lo judicial que con razón afirma una sentencia de la Rota Romana: "Aunque no se pueda establecer un criterio cierto que valga para juzgar sobre si un acto de jurisdicción es o no negocio puramente administrativo, sin embargo, esto no es difícil conocerlo en cada caso mirando a la ley positiva que regula el acto o viendo el procedimiento normal en la tramitación de las diversas clases de los negocios"[14].

Ahora bien, si nos atenemos a este criterio positivo o al hecho legal de la separación establecida por el legislador eclesiástico y comparamos ésta con la que se deduciría más o menos de los criterios teóricos o científicos de separación, nos parece que ni el criterio de la sustitución, ni el de la finalidad de las funciones, ni el del bien común, ni el de la lesión de derechos, son del todo aptos y aceptables en último término para establecer límites precisos de separación adecuada entre lo administrativo y lo jurisdicional.

Opinamos que para demostrar esto basta traer a la vista el ejemplo de las causas matrimoniales, todas de interés público. No obstante, unas, las de nulidad y separación perpetua, se tramitan judicialmente[15]; las referentes al privilegio Paulino se reservan al Santo Oficio; las de dispensa de rato y no consumado competen a la Sagrada Congregación de Sacramentos[16]; las de separación temporal de los cónyuges, aunque en ellas se ventilan derechos subjetivos y pueden tratarse judicialmente, sin embargo de ello, a tenor del canon 1.131, § 1, por lo regular tienen tramitación gubernativa[17].

---

[13] Baste indicar la tramitación judicial, de la que trata el libro IV, sobre los procesos, en la parte primera sobre los juicios (c. 1.552-1.998), y la tramitación administrativa que se halla regulada en la tercera parte, sobre el modo de proceder en la tramitación de algunos asuntos y en la aplicación de algunas sanciones penales (c. 2.142-2.194).

[14] SRRD., 27 abril 1928, c. FLORCZAK, vol. XX, dec. 14, n. 2, p. 139.

[15] Sin duda, el procedimiento matrimonial vigente en la Iglesia es judicial (c. 1.130, 1.960), lo mismo el ordinario (c. 1.960-1989) que el extraordinario o sumario para determinados casos (c. 1.990-1.992). Interesa fijarse mucho en el esfuerzo que la Iglesia ha hecho a través de los siglos, para elaborar el procedimiento matrimonial, mirando siempre a la mejor defensa del vínculo contra quienes le impugnan. Véase DEL AMO, *La defensa del vínculo*, Madrid 1954, nn. 39-50; K. 1. RECKERS, *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*, en "Ephemerides Juris Canonici", 1950, p. 406.

[16] Véase el c. 1.962. *S. Congr. de Sacram.*, Decreto de 7 de mayo de 1923, al publicar las *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato*; AAS, XV, pp. 389-436. Recalcan esta característica administrativa del procedimiento las *Litterae*, 15 junio 1952.

[17] Recientemente la Sede Apostólica a la duda formulada: "Si en España para tratar las causas de separación de personas, a que se refieren los cánones 1.128-1.132 del Código de Derecho canónico, se pueden seguir los procedimientos administrativos previstos por el mismo Código o se debe proceder por vía judicial", ha tenido a bien responder: "En vista de las especiales circunstancias y ateniéndose a la práctica generalmente seguida en España, es propósito de la Santa Sede que, en los casos mencionados, se proceda por trámites judiciales, ante el Tribunal eclesiástico competente". El Nuncio Apostólico en Circular de 2 de agosto de 1958 a los Prelados de España. Comentario a esta circular, en "Revista de Derecho Privado", 1959, pág. 564.

Por lo que hace al procedimiento matrimonial en el fuero secular español sabido es que todo lo referente al matrimonio civil no tiene carácter contencioso-administrativo, "tanto atendida la naturaleza de la institución matrimonial, básica del Derecho de familia, como porque la norma-

Por otra parte, la Congregación del Santo Oficio, que es Organo administrativo, actúa como tribunal y juzga de aquellos delitos que según su propia ley le están reservados[18]. La Congregación de Ritos se reserva la tramitación judicial de todo aquello que de algún modo se refiere a las causas de beatificación y canonización[19]. La Congregación de Sacramentos puede entender en las cuestiones sobre la validez del matrimonio, mientras no exijan un examen cuidadoso propio de los Tribunales[20] y tiene atribuciones especiales en las causas contra la ordenación sagrada[21]. La Congregación de Religiosos en las causas sobre expulsión de religiosos tramitadas judicialmente tiene derecho a revisar la sentencia de expulsión que pronuncie el tribunal y ésta no puede ser ejecutada mientras la Congregación no la confirme[22].

También ocurre, al revés, que la Signatura Apostólica, Tribunal ordinario de la Santa Sede, tiene potestad delegada a iure para resolver si se ha de conceder o no la gracia de que una cuestión litigiosa en vez de conocerla el Tribunal competente sea la Rota Romana quien entienda en ella y la falle[23]. Los tribunales ordinarios que entienden en las causas de nulidad de matrimonio, durante la tramitación de ellas, gozan de potestad delegada *a iure* para tramitar administrativamente la cuestión de la dispensa de matrimonio rato y no consumado, si durante el proceso judicial uno o ambos cónyuges piden al Romano Pontífice esa dispensa y hay para ella en los autos prueba probable o suficiente[24].

Y prescindimos de las funciones administrativas que no dejan de tener los tribunales, por ejemplo, en la tentativa de conciliación[25], en la designación de curador especial[26], en la interdicción[27], en lo tocante

---

tiva aplicable viene sustancialmente determinada por el ordenamiento jurídico privado". Además es "antigua doctrina jurisprudencial que las disposiciones que establecen la forma de contraer matrimonio y los requisitos para su celebración son de carácter civil y no pueden conocer de las reclamaciones contra ellos más que los tribunales ordinarios". Así la Sentencia de la Sala 4.ª de 10 de octubre de 1959. Esta cita como jurisprudencia en el mismo sentido el auto de 4 de febrero de 1907; auto de 16 de octubre de 1958; sentencia de 29 de mayo de 1959. Y añade: "A tenor del art. 1.º de la ley de esta jurisdicción su ámbito de competencia está limitado a las pretensiones que se deduzcan en relación con los actos de la Administración pública sujetos al Derecho administrativo, y como es el civil el que rige la materia matrimonial en toda su extensión, resulta obvio que no puede aquí hablarse de la existencia de actos administrativos impugnables por desviación de poder, pues implicando tal concepto vicio de nulidad por subversión de fines,... no cabe referirlo, sin desnaturalizar su esencia, a relaciones propias del derecho privado...".

[18] C. 247, § 2; 1.555, § 1.
[19] C. 253, § 3; 1.999-2.141.
[20] C. 249, § 3.
[21] C. 249, § 3; 1.993.
[22] C. 654-665, 666.
[23] C. 1.603, § 2.
[24] C. 1.963, § 2; S. Congr. de Sacram., *Regulae*, 7 mayo 1923; n. 3 y 4; *Instructio*, 15 agosto 1936, art. 206.
[25] C. 1.925, § 2.
[26] C. 1.648, § 2.
[27] C. 1.650.

al régimen interno de los mismos tribunales, su disciplina[28], prestación de juramento, designación de ministros, etc.[29].

Pero interesa, sobre todo, porque es práctico, examinar si es posible y, caso de serlo, cómo se pasa del orden administrativo al judicial y viceversa.

II. Sin consentimiento de la autoridad administratva no se pasa de su ramo al jurisdiccional.

A) *La facultad de acudir a una de las dos vías*. Cabe decir de algún modo que los fieles para la defensa de sus derechos, por lo menos en los casos de conflicto entre privados, no están obligados a seguir un orden determinado, antes pueden elegir el que les plazca acudiendo a los superiores, como a jueces o como a gobernantes

En un incidente sobre competencia hacía la Rota Romana esta consideración: "Las partes para evitar el juicio contencioso, siendo cuestiones que afecten al bien privado, pueden acudir no sólo a la transación, sino también a árbitros y a componedores amigables que resuelvan la cuestión equitativamente (c. 1.925-1.929). En esta clase de cuestiones igualmente pueden acudir a la Sagrada Congregación que sea competente y pedirle que sea ella quien resuelva la cuestión gubernativa y disciplinalmente"[30].

Fuera de los casos de competencia exclusiva, sea de las Sagradas Congregaciones[31] sea de los Tribunales[32], hay no pocas cuestiones que de suyo no exigen con exclusión o el orden administrativo o el orden judicial, pero sus circunstancias especiales en cada caso sí pueden indicar suma conveniencia de que se tramiten o gubernativa o judicialmente.

Si es conveniente que se resuelvan judicialmente y la cuestión se ha llevado a las Sagradas Congregaciones, éstas *deben* remitirla a los Tribunales[33], aunque sobre este su deber son ellas mismas las que juzgan[34].

---

[28] C. 1.625, § 3; 1.640, 1.986.

[29] C. 1.622, 1.623, 1.585, § 2.

[30] SRRD., 29 diciembre 1931; vol. XXIII, dec. 61, n. 2, 2.º, p. 526.

[31] Tienen competencia exclusiva: por razón de la materia, el Santo Oficio (c. 247, 1.962), la S. Congregación de Sacramentos (c. 249, 1.962); por razón de las personas, la S. Congregación de Religiosos (c. 251), la Oriental (c. 257); por razón del territorio, la Congregación de Propaganda Fide (c. 252).

[32] Es obligado acudir a los Tribunales cuando hay que imponer algunas penas (c. 1.576, § 1; 1.933, § 1; 1.948, n. 1; 2.288, 2.289); cuando se trata de privar a uno de un oficio inamovible (c. 192, § 2; 1.576, § 1, n. 1); cuando se trate de causas sobre el vínculo matrimonial o de la ordenación sagrada (c. 1.576, § 1, n. 1), salvo lo que compete a la Sagrada Congregación de Sacramentos (c. 249, § 2 y 3).

[33] Véanse los cánones 250, § 5; 251, § 2; 252, § 4; 257, § 3.

[34] Así se desprende de las expresiones que emplean los textos legales: "quas in linea disciplinari pertractandas censuerit" (c. 250, § 5); "si aequum iudicaverit" (c. 251, § 2); "quas vero ordine iudiciario dirimendas iudicaverit, ad tribunal remittet..." (c. 257, § 3).

Cuando la causa se lleva primero a la Rota, "si consta fuera de toda duda la incompetencia de la S. Rota, el Decano, oídos a su prudente juicio los dos Auditores más antiguos, rechaza la apelación o el libelo por medio de un decreto razonado"[35]. La incompetencia puede ser, o porque en vía judicial no es procedente la apelación a la Rota, o porque el objeto de la cuestión no debe ser conocido ni fallado judicialmente, sino por vía administrativa a tenor de las prescripciones del canon 1.601 y del párrafo 10 del capítulo tercero del *Ordo servandus* en la Curia Romana, del cual hablaremos luego[36].

B) *El paso a lo judicial, previo el consentimiento de la autoridad administrativa.*—Salvo lo dicho sobre competencia exclusiva, la legislación canónica no ha prohibido en absoluto que los Tribunales entiendan en cuestiones promovidas por actos de administración; lo que prohibe es que la autoridad judicial sin consentimiento de la administrativa se entrometa en los actos de ésta y en las consecuencias que de ellos se sigan, ya que no es misión de los jueces en la Iglesia reprimir la actuación de los gobernantes eclesiásticos[37].

Prueba de esto es que en muchos casos, por comisión pontificia, la Rota Romana ha tramitado y fallado cuestiones sobre actos administrativos[38], y otras veces ha entendido en cuestiones que, llevadas primero a las Sagradas Congregaciones, éstas se las encomendaron[39]

En el citado *Ordo servandus in Sacris Congregationibus, Tribunalibus et Officiis Curiae Romanae* se halla esta norma muy importante:

"Quaestione semel instituta penes Congregationem aliquam administrationis ac disciplinae tramite, et a partibus admisso aut saltem non recusato hoc agendi modo; his iam non licet eadem de causa actionem stricte iudicialem instituere.

---

[35] *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis*, 29 junio 1934, art. 60. El *Ordo servandus in Sacris Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae*, 29 setiembre 1908, en la parte II, cap. I, n, 3, ya tenía dispuesto: "En las peticiones a la Santa Sede, si el libelo se presenta a la Rota, el Decano con los dos Auditores más antiguos, si a alguna Congregación, el Congreso ordinario de la misma, verán de qué asunto se trata, si es cuestión que se debe resolver administrativa y disciplinalmente, o si se ha de tramitar en rigor judicial. Si lo primero, la cuestión se encomiende a la Congregación competente, si lo último, llévese la causa al Tribunal que corresponda y que éste la decida según las normas de los juicios, salvo siempre el modo de proceder propio de la Signatura Apostólica". AAS., I, p. 61.

[36] C. BERNARDINI, l. c., p. 30.

[37] Véanse los cánones 247, § 3; 249, § 3; 250, § 5; 251, § 2; 257, § 3.

[38] Ha entendido la Rota Romana por comisión especial del Sumo Pontífice en causas como estas: de suspensión y jurisdicción, 31 mayo 1912, en SRRD., vol. IV, dec. 23, p. 276; de traslación, 16 julio 1912, p. 351; de traslación de una imagen, 3 agosto 1912, p. 392; de derechos, 17 marzo 1914, p. 120; de remoción, 5 abril 1916, p. 85; de derechos, 17 junio 1920, p. 152; de derecho, 16 julio 1920, p. 194; de derechos, 5 mayo 1922, p. 132; etc.

[39] Por comisión de las Sagradas Congregaciones ha entendido la Rota Romana en no pocas causas, por ejemplo, en una de derecho de funerar, 25 febrero 1919, p. 46; de réditos de una capellanía, 29 julio 1919, p. 136; de jurisdicción parroquial, 14 mayo 1912, p. 326; de legado pío, 23 julio 1936; de daños, 7 mayo 1923, en AAS., XV, p. 299; de daños y no admisión de instancia, 25 julio 1933, en AAS., XXVI, 127.

Eoque minus, deliberata re atque ad sententiam deducta, fas erit hoc agere.

Est nihilominus Congregationi sacrae facultas, quovis in stadio quaestionis, ad iudices ordinarios causam deferre"[40].

Equivale esto a decir: Una vez se haya planteado determinada cuestión en una Congregación por trámite administrativo y disciplinal, si las partes admitieron este procedimiento o por lo menos no lo recusaron, ya no les es lícito entablar acción estrictamente judicial sobre la misma causa. Y esto mucho menos si sobre el asunto se ha deliberado y llegado a dar sentencia. No obstante, la Sagrada Congregación tiene facultades, en cualquier período de la cuestión, para llevar la causa a los jueces ordinarios.

En el año 1931 un sacerdote reclamaba de su Obispo el pago de una determinada suma de dinero. Recurrió primero a la Sagrada Congregación del Concilio con un escrito razonado. Más tarde en términos parecidos interpuso demanda judicial ante la Sagrada Rota Romana. Sabiendo esto, el Turno, siendo Ponente Parrillo, juzgó que se debía comenzar por esta cuestión: Si es competente la Rota teniendo en cuenta la norma 10 de la parte 2.ª, capítulo 3.°, artículo 2.°, del *Ordo servandus in Curia Romana*, y además el canon 1.567 sobre causas conexas.

Los Auditores apreciaron que las Normas de la Curia Romana estaban vigentes y que era preciso atenerse a ellas, y respecto a la conexión de las causas que el canon 1.567 era aplicable al caso, porque sus términos generales establecen una norma que debe regular no sólo los casos de competencia entre los tribunales sino también los conflictos que puedan suscitarse entre las Congregaciones y los Tribunales. Y resolvió que la Rota no era competente en el caso[41].

La norma transcrita antes dice: "Quovis in stadio quaestionis". ¿Qué sentido hay que dar a esta cláusula? La Rota Romana ha tratado de ella con ocasión de una misma causa en dos sentencias sucesivas: La de 5 de enero de 1942, la cual interpretaba "en cualquier período de la causa" en el sentido de siempre, con tal que sea antes de resolver la causa[42], y la sentencia de 21 de febrero de 1944, según la cual ni esa limitación se debe poner: "Revera clausula *quovis in stadio quaestionis* facultati de qua supra adiecta, nullis limitibus circumscribitur. Aliunde quum in hypothesi agatur de quaestionibus absolu-

---

[40] *Ordo servandus*, etc., 28 setiembre 1908, P. II, cap. 3, art. 2, n. 10; en AAS., I, p. 65.

[41] SRRD., *incidentis de competentia*, 29 dic. 1931; vol. 33, dec. 61, n. 2, p. 526. En otra de daños, incidental sobre competencia de la Rota Romana, c. PARRILLO, se lee: "Cum igitur, in themate, de quaestionis obiecto iam viderit S. Congregatio Concilii, *partibus iam non licet, eadem de causa, actionem stricte iudicialem instituere*, ut in Normis supra citatis praescribitur; et ideo etiam per hoc S. Rota incompetens facta est ad propositam actionem recipiendam ac videndam". SRRD., 30 abril 1923, vol. XV, dec. 9, n. 5, c), p. 88.

[42] SRRD., 5 enero 1942, vol. XXXIV, dec. 1, n. 3, p. 4.

to iure Sacrarum Congregationum competentia subiectis, nihil vetat quominus, si ita eaedem SS. Congregationes censeant, proprio iuri de iisdem decernendi renuntient"[43].

Nos parece más acertado el criterio de esta última sentencia rotal citada. No importa que la cuestión ya se haya resuelto, porque nada impide que las partes, si no se aquietan con la resolución, pidan nueva audiencia o que la Congregación se digne confiar el asunto a la sentencia que pronuncien los Tribunales.

Algo análogo sucedería si ante el Ordinario que dio una resolución administrativa se le pidiese beneficio de reposición o, aún mejor, que él diese permiso para que en la cuestión entendiese su mismo Tribunal.

Si la Sagrada Congregación o el Ordinario acceden a lo solicitado, no habrá inconveniente alguno en contra de la competencia de los Tribunales.

C) *Sin consentimiento de la autoridad administrativa no es posible pasar de su ramo al judicial.*—En este sentido es clara y terminante la prescripción del canon 1.601: "No cabe apelación o recurso a la Sagrada Rota contra los decretos de los Ordinarios; sino que en estos recursos entienden exclusivamente las Sagradas Congregaciones".

Por decretos hay que entender aquí las decisiones administrativas de los Ordinarios. Y el canon prescribe que contra ellas no cabe apelación judicial, sino *exclusivamente* recurso administrativo a las Congregaciones.

Así lo entiende la jurisprudencia rotal. En una causa de daños que promovió un sacerdote alegando que un decreto administrativo de su Obispo había lesionado sus derechos y que la Rota Romana podía juzgar a los Obispos a tenor de los cánones 1.557, § 2 y 1.559, § 2, el Turno siendo Ponente Parrillo, en sentencia de 30 de abril de 1923 hacía entre otras la siguiente consideración: "Para la comprensión del alegado canon 1.557, § 2, n. 1, el cual prescribe que los Obispos residenciales pueden ser juzgados por la Sagrada Rota Romana en lo *contencioso*, se ha de tener presente que a los Obispos por lo que hace al caso se les puede considerar, o como jueces en su diócesis, o como administradores y moderadores en el gobierno eclesiástico, o como sujetos de derechos y de obligaciones, ya en cuanto Ordinarios, ya en cuanto personas privadas. En lo que actúan como jueces están sujetos a los Tribunales de grado jerárquico superior; pero en lo demás que obran como administradores o gobernantes sólo tienen sobre sí a las Sagradas Congregaciones. Por consiguiente, contra sus decretos administrativos o provisiones dadas siguiendo tramitación distinta de la judicial,

[43] SRRD., 21 febrero 1944, vol. XXXVI, dec. 9, n. 6, p. 96.

no se da apelación o recurso a la Rota Romana, sino recurso a las Sagradas Congregaciones a tenor del canon 1.601"[44].

Sintiendo así, la Rota Romana se acomoda a la práctica constante que mantienen las Sagradas Congregaciones y al criterio uniforme que con frecuencia sustenta la Signatura Apostólica[45].

En el mismo sentido abundan las Normas de la Rota Española: "Contra los decretos de los Ordinarios no cabe apelación a la Rota; sino que en los recursos conocen exclusivamente las Sagradas Congregaciones (c. 1.601)"[46].

Habiendo sometido a la *Comisión Pontificia de Intérpretes* la siguiente duda:

"I.ª Si conforme a los cánones 1.552-1.601 se puede entablar acción judicial contra los decretos de los Ordinarios locales, sus actos y disposiciones, referentes al régimen o administración de la diócesis, por ejemplo, a la provisión de beneficios, de oficios, etc., o a la recusación o denegación de la colación de un beneficio u oficio, etc.

Y si a esto negativamente:

II.ª Si al menos por motivo de la reparación de daños causados por esa clase de decretos, actos, disposiciones, cabe proponer acción judicial, y en consecuencia, si el Ordinario como demandado puede ser llevado a juicio ante el Tribunal de la Sagrada Rota Romana a tenor de lo dispuesto en los cánones 1.557, § 2 y 1.559, § 2".

El Presidente de la Comisión en 22 de mayo de 1923 respondió: "Negativamente a las dos dudas y *ad mentem*. La mente es: Compete *exclusivamente* a las Sagradas Congregaciones el conocimiento tanto de esa clase de decretos, actos y disposiciones, como de los daños que por ellos alguien pretenda que se le han irrogado"[47].

Los términos de las dudas y de las resoluciones son tan sencillos y claros que no necesitan explicación. Se trata de actos administrativos ampliamente: decretos, decisiones, actos. Se trata de lesión de derechos, expresamente de actos que causaron daños que hay obligación de reparar. Aunque se citan como ejemplos la provisión de oficios y la negativa de dar la colación de beneficios, el alcance de la respuesta es general. En todo ello los Tribunales no son competentes.

En la causa antes citada, *Romana iurium et damnorum*, se trae a la vista la respuesta anterior de la Comisión Pontífica de Intérpretes y tanto la sentencia de 5 de enero de 1942, como la de 21 de febrero

---

[44] SRRD., 30 abril 1923; 27 julio 1927; 19 mayo 1928; 5 enero 1942; 21 febrero 1944.
[45] Así lo atestigua ROBERTI, *De processibus*, I, n. 44. Y aunque defiende opinión diversa, esta práctica de la Curia no la niega BERNARDINI, 1, c., p. 78.
[46] Pío XII, M. p., Apostolico Hispaniarum, 3 abril 1947, art. 37; AAS., XXXIX, p. 155.
[47] Com. Pont. Interp., 22 mayo 1923; AAS., XVI, p. 251.

de 1944, declaran que la Rota es incompetente para juzgar la cuestión principal resuelta por la Sagrada Congregación y que sólo es competente respecto a las otras cuestiones distintas de la principal, para las que la Sagrada Congregación permitió el paso a los Tribunales usando esta fórmula: "Senza pregiudizio a eventuali ricorsi in via giudiziale"[48].

La sentencia de 21 de febrero de 1944 expresamente dice que la Congregación podía remitir a los Tribunales la cuestión de derechos y daños, aunque ésta estuviera conexa con la otra principal administrativa. Dice así: "Denegari praeterea haud potest actionem damnorum ex delicto orientem esse de se negotium vere iuridicum ideoque de se iudiciali tramite agendum, eiusque proinde cognitionem, etsi apud aliquam Congregationem ob connexionem forte cum aliquo negotio administrativo inchoata vel etiam ad decisionem usque perducta fuerit, rectissime ad ordinaria tribunalia semper remitti posse, quae, salva recensita supra exceptione, de sua nativa institutione exclusive destinantur ad iura cognoscenda et definienda"[49].

Según esto, parece que también bastará para quedar excluida de la vía judicial una cuestión de derechos o daños por delito, de suyo judicial, si antes ha sido admitida por conexión de causas ante los órganos administrativos y estos no dan su consentimiento para que separadamente entiendan en ella los Tribunales. Porque si las Congregaciones pueden remitirla por juzgarlo así conveniente, quiere decir que si juzgan lo contrario y no la remiten, los Tribunales sin el consentimiento de la Congregación serán incompetentes[50].

III. El tránsito del proceso judicial a la tramitación administrativa

Las causas matrimoniales de nulidad son en los Tribunales de la Iglesia la materia más abundante del proceso judicial y una de las pocas exclusivamente judiciales[51]. Y sin embargo, es en ellas en donde se da el caso de un llamado tránsito de la vía judicial a la administrativa. Cuando durante la tramitación judicial de una causa de nulidad de matrimonio surge incidentalmente la cuestión de la inconsumación y de la dispensa de matrimonio rato y no consumado, entonces el Tribunal que entiende en el pleito de la nulidad, sea en primera, sea en

---

[48] SRRD., vol. 34, dec. 1, n. 3, p. 5, y vol. 36, dec. 9, n. 4, p. 95, respectivamente.
[49] SRRD., 21 febrero 1944, p. 96.
[50] SRRD., 29 diciembre 1931, vol. 23, dec. 61, n. 2, p. 528. En un sentido distinto, en cuanto implícita o explícitamente admiten que puede haber acción judicial por derechos lesionados a causa de un acto administrativo, se citan varias sentencias rotales, por ejemplo, la *Atravaten.*, c. Florzak, 27 abril 1928. Véase Bernardini, l. c., p. 81.
[51] Véase la nota 32.

ulterior instancia, puede administrativamente con potestad delegada *a iure* instruir la causa de dispensa de rato.

¿Hay en estos casos verdadero tránsito de lo judicial a lo administrativo?

A) *Naturaleza del proceso matrimonial en las causas de nulidad.*— Pasando por alto los procedimientos históricos ordinariamente judiciales y más o menos solemnes, otras veces semiadministrativos interviniendo en ellos la Sagrada Congregación de Intérpretes del Concilio, el procedimiento vigente es claramente judicial[52]. En él hay acción, acusación, partes, procuradores, abogados, defensor del vínculo, promotor de la justicia, jueces, pruebas judiciales, sentencias, apelaciones.

Pero no deja de ser un procedimiento muy singular:

1.° La contienda de ordinario no se entabla entre dos partes con pretensión de derechos encontrados, como sucede, por ejemplo, en las contiendas sobre dominio de bienes o posesión de derechos. Los cónyuges, partes en estos pleitos, frecuentemente ambos tienen interés en que se declare la nulidad y no es raro que procedan más o menos de acuerdo ayudándose contra el vínculo.

Ya por esto parece que propiamente este proceso no es contencioso a la manera de los otros en que se ventilan derechos. Aquí el contradictorio, que es garantía de ordinario para la buena administración de la justicia y sirve para descubrir la verdad, puede ser celada en la que caiga el juez con detrimento del bien público.

Precisamente para evitar esto, aunque no se deja el aparato de lo contencioso, se hace que intervenga activamente el ministerio público, durante muchos siglos el fiscal, más tarde el defensor del vínculo, y gracias a este cargo el proceso matrimonial resulta adecuado para tratar pleitos de partes que fácilmente van de acuerdo.

Se trata, pues, de un proceso que no es el puramente contencioso, en el que una parte se halla frente a la otra.

2.° En el proceso matrimonial de nulidad de vínculo se trata de la declaración de certeza respecto a si hubo o no matrimonio; pero este proceso tampoco es simplemente un juicio declaratorio a la manera de los que surgen para conocer; por ejemplo, si fue nulo un testamento o un contrato de compraventa. En los procesos de estos asuntos las partes, una frente a la otra, sostienen intereses opuestos y ambas a la vez contribuyen a que se obtenga el mayor rendimiento procesal. Es que aquí hay contradictorio. En el proceso de nulidad de matrimonio los cónyuges son las partes en el juicio, pero propiamente no con-

[52] Está regulado este procedimiento en los cánones 1.960-1.992 y por lo que hace a las causas de nulidad en la Instrucción de 15 de agosto de 1936.

tienden, sino que ambos con frecuencia quieren lo mismo y sin contradicción real entre ellos tienen el mismo interés.

3.° El proceso matrimonial se parece al penal en cuanto los dos tienen acusador y acusado. Son acusadores de ordinario los mismos cónyuges. El acusado es el matrimonio, que viene produciendo sus efectos jurídicos propios y peculiares y al que se concede un defensor con oficio público.

Pero sus diferencias son muy grandes: En el proceso matrimonial quien acusa el matrimonio no es el ministerio fiscal frente al reo, presunto delincuente, sino por lo regular los mismos cónyuges, partes en el pleito e interesados personalmente contra el vínculo. En el proceso penal el acusado se defiende él escogiendo al abogado defensor que le agrade; en el proceso matrimonial el acusado es el vínculo, ser espiritual inválido, cuya defensa corre a cargo del defensor del vínculo sin otro interés que el anejo al deber de cumplir su oficio, el cual es un interés muy distante del interés que se siente en la defensa personal contra un mal que se teme venga encima.

En efecto, son diferentes las acciones: Con la penal se atiende primariamente a proteger contra los delincuentes a la sociedad; con la acusación del matrimonio buscan los cónyuges desligarse del lazo que legalmente los tiene atados ante la sociedad, muy interesada en mantener firmes los matrimonios públicamente celebrados. A la acción penal va unido el impulso oficial hasta la sentencia y su ejecución; al contrario, impulsan el proceso matrimonial frente al defensor del vínculo los mismos cónyuges, a los cuales corresponde el derecho de renunciar a la instancia.

Son distintos los sujetos procesales principales: En el proceso penal tenemos al Juez, al Promotor de la justicia y a la persona acusada; en el matrimonial, por el contrario, hay Juez, cónyuge que acusa y vínculo acusado, al que ampara de oficio el Defensor del vínculo.

Son distintas, por fin, las relaciones procesales: 1.ª, Juez y acusador, es decir, en el proceso penal: Juez y Promotor de la justicia, en el matrimonial: Juez y cónyuge actor, de ordinario. 2.ª, Juez y acusado, es decir, en el proceso penal: Juez y reo acusado que él se defiende, y en el matrimonial: Juez y vínculo, al que defiende un cargo público. 3.ª, Acusador y acusado, es decir, en el proceso penal: El promotor de la justicia y el presunto delincuente, y en el matrimonial: El cónyuge de ordinario frente a su vínculo, defendido éste por un oficio público.

4.° En el proceso contencioso hay oposición *inter contendentes*, entre parte y parte, para defender intereses o derechos privados contrapuestos. En los pleitos matrimoniales de nulidad los intereses contrapuestos se ofrecen así: *por un lado*, a favor de la nulidad, el interés

de un cónyuge o el de los dos, a veces el del procomún, a quien representa el promotor de la justicia; *por otro lado*, a favor del matrimonio celebrado, cuyo mantenimiento firme interesa al bien público, está un interés común defendido por el defensor del vínculo, rara vez el interés privado de un cónyuge y más raras veces el interés de los dos.

Diríamos que en el proceso matrimonial de nulidad propiamente y en rigor no hay *contentio*, porque no hay parte contra parte ni interés privado contra interés privado. Por lo regular no hay más que esto: intereses privados (las partes de acuerdo) contra interés social protegido por el oficio del defensor del vínculo.

Se comprende, pues, que el proceso matrimonial es *sui generis*: ni pura y rigurosamente contencioso, ni simplemente declaratorio, ni criminal. No falta en él controversia. Se tramita judicialmente ante órganos competentes del poder jurisdiccional. Sin duda, los pleitos matrimoniales de nulidad se resuelven en vía judicial, no administrativa. De aquí el interés por estudiar si se da tránsito durante estos procesos de la vía judicial a la administrativa.

Por otra parte, tampoco debe olvidarse: 1.°, La parte principalísima que toma el ministerio pastoral en la administración del sacramento del matrimonio; 2.°, El interés social de la Iglesia en mantener estables los matrimonios celebrados ante los ministros sagrados; 3.°, El gravísimo mal de la multiplicidad de pleitos matrimoniales, los cuales tratando de amparar derechos particulares no dejan de causar escándalo y daño a la salud de las almas; 4.°, La misión que corresponde a la Sagrada Congregación de Sacramentos, órgano administrativo, respecto al matrimonio y a las causas matrimoniales[53].

B) *Naturaleza del proceso de dispensa de matrimonio rato.*— Desde luego, la Sagrada Congregación de Sacramentos, como hemos dicho, órgano administrativo, no Tribunal de la Curia Romana, es la que tiene competencia exclusiva para poder conocer sobre el hecho de la inconsumación y sobre la existencia de causa legítima para conceder la dispensa del vínculo. Ningún juez inferior puede instruir este proceso de dispensa sin facultad que le conceda la Sede Apostólica[54]. Y estas facultades se otorgan no a los Tribunales, sino a los Obispos, y precisamente en cuanto Ordinarios locales. Además, sólo los Obis-

---

[53] Son de la Sagrada Congregación de Sacramentos: *Normas*, 27 de marzo de 1929, sobre la sustitución dolosa de las personas; *Instrucción*, 23 de diciembre de 1929, sobre elección dolosa de Tribunal por medio del cuasidomicilio; *Letras*, 1 de julio de 1932, sobre los Tribunales diocesanos y su actuación; *Instrucción*, 15 agosto 1936, sobre modo detallado de proceder en las causas matrimoniales de nulidad; *Circular*, 15 de enero de 1937, sobre el verdadero oficio del defensor del vínculo; *Circular* de 15 de agosto de 1949, sobre la diligencia con la que se han de tramitar las causas matrimoniales.

[54] Véanse cc. 249, § 3; 1.962, 1.963; *Regulae*, 7 mayo 1923, n. 1.

pos pueden recomendar las preces de los peticionarios en esta clase de dispensas, y sólo de los Obispos es procurar que los cónyuges se reconcilien, haciendo lo que imponen las normas[55].

Si el Obispo a quien ha facultado la Santa Sede para este procedimiento subdelega en el Provisor de su Curia o en el Viceprovisor, éstos ahora no actúan como jueces sino como subdelegados del Obispo, y así lo han de manifestar en sus actuaciones, teniendo que firmar las actas no como Provisor o Viceprovisor, sino como Subdelegado.

Unicamente a los Obispos en cuanto Pastores de almas corresponde informar *pro rei veritate* después de instruir el proceso[56].

El proceso está minuciosamente reglado[57]. Es vía administrativa, pero se procede con circunspección, con cautela, con la mayor diligencia, expeditamente en cuanto sea posible, siempre sin intervención alguna sea de procuradores, sea de abogados[58].

La tramitación es administrativa: se oye a las partes, caben pruebas de testigos, de peritos, de inspección corporal, de documentos, de indicios y presunciones. Se da decreto de conclusión del proceso, pero no se publica ni se da sentencia alguna[59].

Pero a pesar de no haber ni actor, ni juez, ni proceso judicial, sí hay inquisición rigurosa y muy reglada acerca de todo aquello que o pruebe o contradiga la no consumación y acerca de las causas legítimas para conceder la dispensa. No faltan, frente a frente, dos intereses opuestos: el privado del orador u oradores que piden la dispensa del vínculo, y el común de la sociedad eclesiástica defendido por el cargo público del defensor del vínculo.

Sin la intervención de éste las actuaciones son nulas[60]. Su oficio, con sus respectivas obligaciones y correspondientes derechos, es el mismo que desempeña en las causas matrimoniales en virtud de los cánones 1.968 y 1.969[61]. Es notable y contribuye a configurar la naturaleza de este procedimiento la advertencia que respecto al Defensor del vínculo hace la Sagrada Congregación de Sacramentos en la Circular con la que otorga facultades para que se instruya la causa. Dice así: "Matrimonialis vinculi adsertor ex officio omni qua par est sollicitudine et sollertia tueri ne omittat, inter processum, matrimonium de quo agitur, iuxta praescripta Codicis (can. 1.968, 1.969) et praedictarum Regularum H. S. C. (7 mai. 1923, 27 mar. 1929); diligenterque, insuper,

---

55 *Regulae*, n. 6 y 10.
56 *Regulae*, n. 98, § 2; c. 1985.
57 A más de los cánones 1.960-1.992, las *Reglas*, 7 de mayo de 1923; *Normas*, 27 de marzo de 1929, para precaver la sustitución dolosa de las personas; Decreto *Qua singulari*, del Santo Oficio, 12 de junio de 1942, sobre inspección corporal de los cónyuges.
58 *Litterae*, de la S. Congr. de Sacram., 15 junio 1952.
59 No se da sentencia ni sobre la inconsumación ni sobre las causas legítimas para dispensar. *Regulae*, n. 96 y 97.
60 *Regulae*, n. 27; c. 1.587.
61 *Regulae*, n. 28 y 29.

percontetur utrum causae, ad petitae gratiae validitatem tutandam allatae, reapse exsistant et uti graves sufficientesque habendae sint. Ita pariter inquirat utrum, in casu, matrimonii dissolutio, si forte concessa fuerit, scandalum pariat inter fideles. Animadversiones demum sedulo exaret, non quidem pro rei veritate, sed tantum pro vinculo, argumenta nempe omnia sagaciter illustrando quae, sive in iure sive, praesertim, in facto, contra adsertam non consummationem et proinde contra dispensationis concessionem militent vel militare sibi videantur".

La dispensa del matrimonio la concede directamente el Romano Pontífice. Se despacha mediante restripto en forma graciosa, el cual surte efecto desde el instante en que se concede la dispensa, con tal que en ese momento, a tenor del canon 41, sean verdaderas tanto la inconsumación como las causas que se alegan para pedir la dispensa[62].

C) *Respeto a la voluntad de los cónyuges.*—Conviene notar el respeto que es debido y que corresponde tener para con los cónyuges en el planteamiento y tramitación de las causas matrimoniales. Sabido es que sólo son hábiles para acusar el matrimonio los cónyuges, si ellos no fueron causa directa y dolosa del impedimento[63]. Todos los demás, aunque sean consanguíneos, no tienen derecho a acusar el matrimonio, sino solamente a denunciar su nulidad al Ordinario[64]. El promotor de la justicia puede acusar el matrimonio, pero *vi muneris sui*, si hay interés del bien común[65].

Igualmente, en las causas de dispensa de rato, "sólo los cónyuges tienen derecho de pedir la dispensa de matrimonio rato y no consumado"[66]. Al cónyuge que pide la gracia se le llama *orador*, y al que es llamado a la causa, *parte demandada*[67]. Esta súplica tan propia y exclusiva es de los cónyuges que el orador que la pide debe él mismo redactar el escrito, al menos firmarlo si es posible[68].

D) *Personas que han de solicitar el paso del proceso de nulidad a la tramitación de dispensa.*—Tratan de esto las *Reglas* que dictó la Sagrada Congregación de Sacramentos en 7 de mayo de 1923, números 3 y 4, y la *Instrucción* de la misma S. Congregación, de 15 de agosto de 1936, en el artículo 206. En ambos se consigna expresamente: "Un es-

---

62 *Regulae*, n. 102 y 103.

63 Véase c. 1.971; S. Congr. S. Off., 27 enero 1928; C. Pont. Interpr., 12 marzo 1926; 17 febr. 1930; 17 jul. 1933; S. Congr. de Sacr., *Instruc.*, 15 agosto 1936, art. 35; S. C. S. Off., 22 marzo 1939; 15 enero 1940; Com. Pont. Interpr., 27 julio 1942; 6 dic. 1943; 3 mayo 1945; 4 enero 1946.

64 S. Congr. de Sacram., *Instr.*, 15 agosto 1936, art. 35, § 2; c. 1.971.

65 Com. Pont. Interp., 17 julio 1933, a la IV, en AAS., XXV, 345; *Instr.*, 15 agosto 1936, arts. 38 y 39.

66 *Regulae*, n. 5, § 1; c. 1.973.

67 *Regulae*, n. 5, § 2.

68 *Regulae*, n. 6, § 2.

crito de uno o de ambos cónyuges pidiendo la dispensa apostólica"; "si uno de los cónyuges o ambos piden que la Sede Apostólica conceda la dispensa", "... en ese caso es potestativo de una o de ambas partes dirigir un escrito al Romano Pontífice, pidiendo dispensa sobre matrimonio rato y no consumado".

Quien pondere estas cláusulas y tenga presente el canon 1.973 sobre el derecho exclusivo que tienen los cónyuges respecto a pedir la dispensa, no tendrá duda de que el tránsito del proceso judicial de nulidad de matrimonio a la tramitación administrativa de la dispensa no depende del juez, o del promotor de la justicia, o del defensor del vínculo, sino única y exclusivamente de la voluntad de los cónyuges, como es natural y lógico, ya que al consentimiento voluntario de los cónyuges se debió el matrimonio.

Además, no son cosas idénticas pedir la declaración de la nulidad y pedir la dispensa del matrimonio rato y no consumado. Ni es igual obtener la declaración de la nulidad del vínculo y obtener la dispensa del vínculo verdadero y real. Si hay nulidad no cabe dispensa. Para pedir la nulidad de un matrimonio es posible, en algún caso, que haya interés público y que acuse el promotor de la justicia[69]; para pedir la dispensa no cabe alegar razón de escándalo o interés del bien público.

E) *Disposiciones legales y normas de aplicación referentes al tránsito.*—Se pueden reducir al canon 1.963, a los números 3 y 4 de las Reglas de 7 de mayo de 1923, al artículo 206 de la Instrucción de 15 de agosto de 1936 y al apartado 7.° de las Letras Circulares de 15 de julio de 1952.

a) *El canon 1.963, § 2.*—Aunque sin facultad de la Santa Sede ningún Juez puede instruir el proceso en las causas de dispensa de matrimonio rato, "sin embargo, si un Juez competente ha tramitado con autoridad propia un juicio sobre nulidad de matrimonio por razón de impotencia, y del juicio resulta probada, no la impotencia, sino la no consumación del matrimonio, deben remitirse los autos a la Sagrada Congregación, la cual podrá hacer uso de ellos para dar sentencia sobre el matrimonio rato y no consumado".

No está claro todo en este canon. La partícula adversativa con la que comienza el párrafo segundo parece indicar que concede facultad el derecho al juez inferior para que éste, hallándose tramitando con autoridad propia un proceso de nulidad de matrimonio por impotencia, pueda con potestad delegada *a iure* instruir lo referente al hecho de la no consumación y de las causas para la dispensa, debiendo luego remitir los autos a la Sagrada Congregación.

---

[69] Instr., 15 agosto 1936, arts. 35, 38 y 39.

Pero parece preciso que en la causa de tramitación judicial el capítulo de nulidad alegado haya sido la *impotencia* y que del juicio resulte probada no la impotencia sino la no consumación. Parece que el Juez debe suspender el proceso de nulidad y mandar todos los autos a la Sagrada Congregación. El canon prescinde de otros detalles, sobre complemento en la instrucción de la causa de dispensa, sobre votos referentes a ella que hayan de redactar el Defensor del vínculo y el Obispo.

b) *Números 3 y 4 de las Reglas de 7 de mayo de 1923.*—Después de haber manifestado la incompetencia de los jueces en las causas de dispensa, dice el número tres: "Pero si un juez competente ha tramitado con autoridad propia un juicio sobre nulidad de matrimonio por razón de impotencia, y del juicio resulta probada, no la impotencia, sino la no consumación del matrimonio, deben remitirse todos los autos a la S. Congregación, juntamente con un escrito de uno o ambos cónyuges pidiendo la dispensa Apostólica, y la S. Congregación puede hacer uso de los autos para dar sentencia sobre el matrimonio rato y no consumado (canon 1.963, § 2)". "Y si las pruebas hasta entonces recogidas de no haberse consumado el matrimonio se reputan insuficientes a tenor de las normas aquí establecidas, se completarán y luego se enviarán los autos plenamente formalizados a esta S. Congregación".

En el número cuatro se añade algo nuevo: "Igualmente si al tramitar el juicio en primera o segunda instancia respecto de la nulidad del matrimonio, no se puede probar la nulidad de éste por otro capítulo (v. gr., por falta de consentimiento, por fuerza o miedo, etc.) pero *incidentalmente* se presenta una duda muy probable de no haberse consumado el matrimonio, entonces pueden una de las partes o ambas a dos dirigir un escrito al Romano Pontífice pidiendo la dispensa del matrimonio rato y no consumado; y sin necesidad de elevar las preces a esta S. Congregación para obtener la acostumbrada concesión de facultades, se le autoriza al juez, en virtud de esta prescripción o por delegación del derecho, para instruir la causa en conformidad con las normas aquí señaladas".

Como se ve, estas dos reglas son más explícitas que el canon 1.963 y le completan en tres puntos concretamente: 1.°, En que los autos tienen que ser remitidos junto con el escrito de uno o de ambos cónyuges, pidiendo la dispensa Apostólica. 2.°, En que no es preciso para el tránsito que la inconsumación ya se halle probada, sino que basta con que haya acerca de ella duda muy probable. 3.°, En que puede el juez con potestad delegada *a iure* completar las pruebas sobre la no consumación, si las recogidas durante el proceso judicial se reputan insuficientes. 4.°, En que la nulidad pedida en el juicio puede ser por razón de impotencia o por otro capítulo, por ejemplo, falta de consentimiento, violencia y miedo, etc.

c) *Artículo 206 de la Instrucción de 15 de agosto de 1936*. Dice así: "Cuando la causa acerca de la nulidad del matrimonio se ha tramitado por razón de impotencia, y de lo alegado y probado a juicio del tribunal no resulta probada la impotencia, pero sí la no consumación del matrimonio, en este caso, si uno de los cónyuges o ambos piden que la Sede Apostólica conceda la dispensa, se remitirán a la S. Congregación de la disciplina de los Sacramentos todos los autos y juntamente con ellos un informe del tribunal mismo, apoyado en razones de derecho y, sobre todo, de hecho, por el cual, excluida la impotencia, se considera probada la no consumación del matrimonio acusado; y la S. Congregación podrá hacer uso de todo ello para dar sentencia sobre el matrimonio rato y no consumado (véase canon 1.963, § 2)".

"Y si a juicio del colegio, las pruebas, hasta entonces recogidas, acerca de no haberse seguido la consumación del matrimonio no se consideran suficientes conforme a las Reglas de la mencionada S. Congregación del 7 de mayo de 1923 (véase AAS., a. 1923, pág. 392 y sigs.), el presidente o el instructor completará dichas pruebas, y los autos plenamente instruidos después se enviarán a la S. Congregación, juntamente con el voto escrito del Obispo y las observaciones del defensor del vínculo (véase Reglas citadas, número 3, § 2, y número 98)".

"Cuando se trate de otro capítulo de nulidad (p. ej., la falta de consentimiento, coacción y miedo, etc.) y a juicio del colegio no pueda demostrarse la nulidad del matrimonio, pero surgiere *incidentalmente* duda muy probable de no haberse seguido la consumación del matrimonio, en este caso es potestativo de una o de ambas partes dirigir un escrito al Romano Pontífice, pidiendo dispensa sobre matrimonio rato y no consumado; y el presidente o el instructor tiene derecho a instruir la causa conforme a las normas determinadas en las mismas Reglas. Después se enviarán a la S. Congregación todos los autos, juntamente con el voto del Obispo y las observaciones de que arriba se ha hecho mención (ibid. núm. 4)".

De la lectura atenta de este artículo transcrito se saca que la *Instrucción* del año 1936 recogió cuanto habían señalado ante las *Reglas* de 1923, pero además añadieron lo siguiente: 1.°, Que cuando no se prueba la nulidad del matrimonio y aparece probada la no consumación se remitirán los autos con "un informe del tribunal mismo, apoyado en razones de derecho y, sobre todo, de hecho por el cual, excluida la impotencia, se considera probada la no consumación". 2.°, "Que los autos se enviarán a la S. Congregación "juntamente con el voto escrito del Obispo y las observaciones del defensor del vínculo".

Con todo, ni siquiera en esta *Instrucción* detalladísima se nos dice *expresamente*: 1.°, Si se ha de hacer prueba acerca de las causas necesarias para la concesión de la dispensa, aunque de esto juzgamos que no se debe tener duda de que hay que hacerlo. 2.°, Si el juicio del tri-

bunal acerca del capítulo de nulidad no probado se ha de emitir habiendo pronunciado sentencia judicial en el proceso de nulidad, si bien esto lo sabemos por el estilo de la Curia Romana[70]. 3.°, Si el Obispo que ha de escribir el voto *pro rei veritate* tiene que ser el Ordinario de los cónyuges o el de la sede del tribunal que entiende en la causa de nulidad.

d) *Apartado 7 de las Letras Circulares de 15 de julio de 1952.* La S. Congregación de Sacramentos que consigna en esta Circular las observaciones que conviene hacer respecto al procedimiento en las causas de dispensa de matrimonio rato y no consumado, advierte al final: "En los casos que regula el artículo 206 de la Instrucción *Provida*, a saber, cuando se pasa del proceso judicial de nulidad de matrimonio al procedimiento administrativo de dispensa, guárdense exactamente todas las cosas que allí se establecen, debiendo advertir, no obstante, que el Arzobispo de la sede del Tribunal regional o provincial, en las circunstancias a que hace referencia el artículo dicho en su parte segunda del párrafo primero y en el párrafo segundo, antes de escribir su voto, tiene que cerciorarse por el Obispo propio de los cónyuges o el de la parte oradora acerca por lo menos de que no hay escándalo en el caso".

Según esta observación parece claro que con los autos que se manden a Roma debe ir el voto del Obispo y que cuando el Obispo de la sede del Tribunal es distinto del Obispo propio de los cónyuges o del orador, aquél es quien ha de redactar el voto, aunque debe hacerlo informándose antes por el Obispo de los cónyuges acerca de la reconciliación posible de éstos, acerca de las causas de la dispensa y, al menos, acerca de si habrá escándalo en el caso de que se dispense el matrimonio y los cónyuges pasen a otras nupcias. Pero de esto hablaremos luego aparte.

F) *Tres clases de casos en el tránsito de un proceso al otro.* Vemos en las prescripciones precedentes que pueden darse tres clases de casos distintos que requieren tramitación especial.

a) *Paso de una causa de nulidad por impotencia no probada a causa de dispensa cuando hay inconsumación suficientemente probada.* En estos casos se sigue la tramitación siguiente:

---

[70] En efecto, según el estilo de la Curia Romana en estos casos de tránsito del proceso de nulidad a la tramitación administrativa, los jueces, tanto en las causas de impotencia como en la de nulidad por otros capítulos, siempre tienen que emitir juicio sobre la falta de prueba de la nulidad en forma rigurosa de sentencia judicial: "Judicialis sententia, semper proferenda est et notificanda ad iuris tramitem". Y si, por casualidad, a pesar del complemento de pruebas practicadas en la causa de dispensa pedida, se apela contra la sentencia dada y publicada, en este caso, como es natural, todos los autos se deben remitir al Tribunal superior de apelación. S. Congr. de Sacram., Formula núm. 15. Véase DEL AMO, *La Defensa del Vínculo*, n. 384.

1. Instancia de uno o de ambos cónyuges solicitando la dispensa Apostólica. Esto es obra de las partes. Se redacta el escrito alegando razones jurídicas (c. 1.963, § 2; art. 206, § 1, parte 1.ª) y razones fácticas: la no consumación y las causas legítimas que haya para impetrar la dispensa.

2. Notificación de la petición de las partes al Defensor del vínculo.

3. El Juez manda que la súplica de la parte o de las partes se una a los autos.

4. Observaciones del Defensor del vínculo acerca de la causa de nulidad de matrimonio por impotencia en el proceso judicial.

5. Sentencia judicial del Colegio sobre la nulidad del matrimonio por impotencia. Se supone que el fallo judicial declara que no consta la nulidad, y que la sentencia se hace firme o por dos sentencias conformes, o por no apelar las partes después de la primera sentencia.

6. El Tribunal decreta que se ha hecho firme la sentencia y que, siguiendo adelante en la tramitación de la súplica de dispensa, el Defensor del vínculo puede informar tanto respecto a la no consumación como a las causas alegadas para obtener la dispensa.

7. Informe del Defensor del vínculo sobre los extremos antes dichos y sobre la falta de reconciliación posible entre los cónyuges.

8. El Presidente del Tribunal solicita del Ordinario de los cónyuges o del orador su voto, al menos por lo que hace a la ausencia de escándalo si la dispensa se concediera.

9. Informe del Tribunal debidamente razonado en derecho y principalmente en lo referente al hecho de la no consumación, de las causas alegadas para la dispensa y del frustrado intento de reconciliación entre los cónyuges.

10. Envío de todos los autos a la Sagrada Congregación de Sacramentos.

b) *Paso de una causa de nulidad por impotencia a otra causa de dispensa de matrimonio cuando hay prueba incompleta de la inconsumación*. En esta clase de casos se siguen los trámites siguientes:

1. Instancia de uno o de ambos cónyuges solicitando la dispensa del matrimonio con alegación del artículo 206, § 1, parte segunda, y del hecho de la inconsumación junto con las razones legítimas que motivan la dispensa, extremos éstos que, de no estar probados suficientemente en los autos, la parte suplica al Tribunal que complete la prueba en forma debida.

2. Notificación del escrito de las partes al Defensor del vínculo,

e informe de éste, el cual asesorará al Colegio objetivamente acerca de las pruebas existentes en el caso y de las requeridas según derecho para las causas de dispensa, tanto por lo que hace a la inconsumación como a las razones para apoyar la dispensa.

3. Decreto del Colegio en orden a que se completen las pruebas precisas en el procedimiento de la dispensa, hasta que se llegue a la instrucción debida de la causa.

4. Actuaciones del Presidente o del Instructor para completar las pruebas, con intervención del Defensor del vínculo y siguiendo en todo las reglas y mandatos dados para los procedimientos de dispensa de rato.

5. Escritos de alegaciones de las partes y de observaciones del Defensor del vínculo respecto a la causa judicial de nulidad de matrimonio.

6. Sentencia judicial del Colegio en la causa de nulidad y su notificación según derecho, para que las partes puedan apelar o para que la sentencia se haga firme.

7. Voto del Defensor del vínculo respecto a todo lo tocante a la tramitación administrativa y al mérito de la dispensa de rato.

8. Voto del Obispo *pro rei veritate*.

9. Envío de los autos con todo lo actuado, antes y después de la instancia de súplica de las partes, a la Sagrada Congregación de Sacramentos.

c) *Paso de una causa de nulidad por capítulo distinto del de impotencia, no probado, a causa de dispensa cuando surge duda muy probable sobre la inconsumación*. En estos casos los trámites sustanciales son los siguientes:

1. Preces de una o de ambas partes al Romano Pontífice pidiendo dispensa de rato y no consumado, con alegación de razones jurídicas (art. 206, § 2) y exposición de hechos: la no consumación y las causas existentes para pedir la dispensa.

2. Notificación de este escrito al Defensor del vínculo y voto de éste respecto a si hay duda muy probable acerca de la no cosumación, para que el Tribunal pueda pasar del proceso judicial a la tramitación administrativa con potestad delegada *a iure*.

3. El Colegio decreta la admisión del escrito de preces y manda que se una a los autos, se declara competente en el caso y ordena que se instruya la causa de dispensa conforme a las normas prescritas para estos procedimientos.

4. Actuaciones del Ponente, con intervención del Defensor del

vínculo, en todo lo referente a la instrucción debida de la causa de dispensa.

5. Alegaciones de las partes y observaciones del Defensor del vínculo en la causa primera de nulidad de matrimonio.

6. Sentencia judicial del Colegio en la causa de nulidad del matrimonio, a no ser que las partes anteriormente hubiesen desistido de la instancia. Publicación de la sentencia y espera hasta que ésta se haga firme.

7. Voto del Defensor del vínculo, siempre *pro vinculo*, en el procedimiento de dispensa.

8. Voto del Obispo *pro rei veritate*.

9. Envío de todo lo actuado, incluso lo perteneciente a la causa de nulidad, a la Sagrada Congregación de Sacramentos.

G) *Observaciones sobre la figura jurídica de este paso de lo judicial a lo administrativo*. En los casos estudiados es verdad que se pasa del proceso judicial de nulidad de matrimonio a la tramitación administrativa de la dispensa de matrimonio rato. Es cierto que el órgano que entiende en la causa de nulidad es Tribunal judicial en sentido riguroso y que procede siguiendo trámites rigurosamente judiciales. Igualmente es cierto que las causas de dispensa de rato son asuntos del ramo administrativo, objeto de la competencia exclusiva de la Sagrada Congregación de Sacramentos, la cual o delega sus facultades en los Obispos para estos menesteres en cada caso, o las otorga por delegación de derecho, supuestas ciertas circunstancias, a los Tribunales que se hallen con la debida competencia entendiendo en las causas judiciales de nulidad de matrimonio por impotencia o por otro capítulo.

Sin duda, el hecho es que el Tribunal está realmente en el ejercicio de su potestad tramitando una causa de su competencia y que por coincidencia se halla con otra causa administrativa, muy relacionada tanto con el matrimonio cuya nulidad se pide como con las personas litigantes. Precisamente por esta coincidencia y por esta relación estrecha de ambas causas se confiere al Tribunal potestad delegada *a iure* para que pueda, no resolver, sino instruir la causa administrativa de la dispensa de rato.

A nuestro juicio, propiamente no hay tránsito de lo contencioso a lo administrativo, porque la causa contenciosa de nulidad del matrimonio, según los casos y circunstancias, o se abandona, o se prosigue, como es lo corriente, hasta llegar a resolverla con sentencia rigurosamente judicial, la cual se notifica conforme a derecho. El objeto, pues, del pleito, que es la nulidad del matrimonio, nunca pasa de la vía judicial a la administrativa. Viceversa, tampoco hay un asunto administrativo, como el de la dispensa de matrimonio rato, en el cual se deje

la vía administrativa y se pase con él y para él a una tramitación especial en vía judicial.

Una cosa es que coincidan en un proceso contencioso ante el mismo Tribunal dos cuestiones, judicial y administrativa, teniendo competencia el juez, en cuanto juez, para entender en la causa judicial, y en cuanto autoridad delegada *a iure*, para instruir la causa de dispensa, y otra cosa bien distinta, que una y la misma causa pase de uno a otro orden.

En los casos de tránsito que hemos estudiado el Tribunal y el Ponente que complementan las pruebas de la no consumación y de las causas que se requieren para otorgar la dispensa, actúan en rigor, según nos parece, no como jueces en funciones de tales. sino como delegados de la potestad administrativa, bien para emitir un voto acerca de unos hechos (art. 206, § 1, parte 1.ª), bien para completar unas pruebas en relación con otro fin distinto del correspondiente al juicio de la declaración de la nulidad del matrimonio.

Atentamente examinadas las disposiciones jurídicas, vemos que no se habla de *paso* o de *tránsito* de lo contencioso a lo administrativo ni en el canon 1963, § 2, ni en las *Reglas* de 7 de mayo de 1923, en sus números 3 y 4, ni en la *Instrucción* de 15 de agosto de 1936, artículo 206. Unicamente, acaso con menos fortuna, la Sagrada Congregación de Sacramentos en sus *Letras Circulares* de 15 de junio de 1952, dijo así: "In casibus demum de quibus ad art. 206 Instructionis "Provida" quando nempe a processu iudiciario nullitatis matrimonii ad processum administrativum dispensationis rite fit *transitus*...".

De todas formas, nos parece claro que la S. Congregación en esta *Circular* no emplea la palabra *tránsito* sino para distinguir en el texto las dos clases de tramitación en el procedimiento de rato: Una, la normal, en los casos que hay delegación particular; otra, la menos frecuente, en los casos que hay delegación *a iure*, respecto a los cuales inculca que se observe religiosamente lo prescrito y que, cuando hace el voto el Obispo del Tribunal, distinto del Ordinario de los cónyuges, no deje de cerciorarse antes por éste, sobre la ausencia de escándalo, al menos.

En realidad, pues, ni los textos legales hablan de tránsito de una vía a la otra, ni propiamente lo hay sobre el mismo objeto. Hay tránsito de un asunto (causa de nulidad de matrimonio) a otro asunto (causa de dispensa de matrimonio), sin otro nexo que ser el Tribunal que intervino judicialmente en el primer asunto, el que por coincidencia de causas recibe *a iure* delegación para que, como hemos dicho y según los casos, así o informe en el asunto incidental que resulta probado, o complete las pruebas insuficientes en lo tocante a la tramitación administrativa de la dispensa de rato.

IV. Obispo que en los casos de tránsito ha de dar el voto "pro rei veritate".

A) *La parte episcopo-pastoral en el procedimiento de dispensa.* Sin duda, el pasto de la buena doctrina y la administración de los Sacramentos es algo íntimamente unido con el cargo pastoral. Por esto los Obispos tienen obligación de residir personalmente en sus diócesis[71]. ¿Y quién ignora la trascendencia social del Santo Matrimonio y desconoce el grave daño que hoy día está causando a la sociedad eclesiástica la plaga terrible de divorcios e incluso el mal endémico de las causas de nulidad de matrimonio que padecemos?

Ya hoy tampoco son raros los casos de petición de dispensa de matrimonios ratos y no consumados. Y este asunto ciertamente es grave, y las dispensas pueden producir o no, según los casos, escándalo en el pueblo fiel.

De aquí que sean los Obispos, como Pastores de su grey, los llamados a intervenir en estos asuntos, primero, para reconciliar a los cónyuges e informar a la Santa Sede sobre las circunstancias del caso; después, para emitir voto *pro rei veritate* pesando concienzudamente las ventajas e inconvenientes de la dispensa.

Que se trata de incumbencia propia de los Obispos lo recalca mucho y con frecuencia la Sagrada Congregación de Sacramentos: "Unica y exclusivamente al Obispo, u Ordinario local competente, corresponde... recomendar las preces del orador u oradores. Y esto no lo hará el Obispo sino después de haber practicado extrajudicialmente con toda diligencia las oportunas investigaciones tanto sobre el asunto como sobre las mismas personas, y después que le conste por lo así averiguado que las preces se apoyan en fundamento sólido'"[72].

La misma S. Congregación antes había dicho, no sin relacionar el matrimonio con el oficio pastoral de los Obispos, que "si bien todos los fieles tienen derecho a enviar la petición a la Santa Sede, es conveniente, sin embargo, y siempre se debe aconsejar, que la remitan por medio del Ordinario propio, el cual debe añadir su informe"[73].

Y para desvanecer toda duda sobre qué Ordinario ha de entenderse por *propio*, añade: "Es Ordinario propio el del lugar donde se celebró el matrimonio, o donde el orador tiene domicilio o cuasidomicilio; o si la oratriz está ilegítimamente separada del otro cónyuge, en donde la parte demandada, con tal que sea católica, tiene domicilio o cuasidomocilio. Aunque al orador le es lícito acudir al Ordinario del lugar de su residencia actual, y éste puede aceptar y recomendar las

---

[71] c. 338, § 1.
[72] S. Congr. de Sacram., Litterae, 15 junio 1952, I.
[73] *Regulae*, n. 7.

preces ante la S. Congregación, sobre todo si residen en su diócesis la mayor parte de los testigos que han de ser oídos"[74].

B) *Naturaleza del voto "pro rei veritate" y su contenido.* En el Ordinario que recomienda las preces es en quien la Sagrada Congregación de Sacramentos suele delegar, para que éste pueda instruir la causa. Recibida la autorización competente, el Ordinario subdelega las facultades que se le han concedido, se constituye el Tribunal y éste actúa bajo la vigilancia del Obispo hasta que se cierre el proceso una vez se haya instruido completamente la causa. Al final —es notable— el Juez subdelegado nada resuelve ni sobre nada informa. Hace el Defensor del vínculo sus observaciones *pro vinculo*, y es el Obispo quien ha de escribir el voto *pro rei veritate*.

Este voto no se podrá redactar en serio sin examinar antes detallada y concienzudamente todos los trámites del proceso. El concepto de voto *pro rei veritate* supone un conocimiento completo de las cosas que se hayan esclarecido en el proceso, de los hechos ciertos o dudosos, de las afirmaciones hechas por los cónyuges y por los testigos, y del valor que haya que darlas, teniendo en cuenta quiénes y cómo las hacen.

Si el voto ha de ser realmente un reflejo de la verdad, quien le redacta y firma tiene que hacerse cargo de las razones existentes a favor y en contra de la dispensa. Unas y otras se deben consignar en el voto, aunque sea brevemente.

En su contenido deberá haber: 1.°, Referencia a las gestiones que se hicieron para obtener de los cónyuges la reconciliación y que desistan de su intento de dispensa. 2.°, El juicio u opinión personal sobre si la concesión de la dispensa será ocasión de escándalo para los fieles o de suma extrañeza con detrimento espiritual para las almas, dado que fácilmente los cónyuges dispensados del vínculo intentarán contraer nuevas nupcias. 3.°, Ya lo hemos indicado, las razones principales en favor y contra de la concesión de la dispensa, fundadas en las noticias que se hallen en los autos, a los cuales se debe llevar todo lo que interesa a la causa.

Las consideraciones sobre los fundamentos de hecho tienen que abarcar dos puntos esenciales: el de la no consumación del matrimonio y el de la verdad de las causas alegadas para obtener la dispensa Apostólica.

Al voto no es preciso darle una forma exhaustiva, como si fuera el voto último para la resolución definitiva de la causa, porque no es así, como es sabido, sino que a este voto del Obispo sigue en la Curia

---

[74] *Regulae*, n. 8; c. 1.964.

Romana el voto que colegialmente emiten los comisarios o el que un consultor de la S. Congregación redacta especialmente. Al Obispo, pues, le basta con exponer lo fundamental, indicando las principales razones en que apoya su opinión.

En resumen, el voto del Obispo ha de comprender lo referente a la esperanza que pueda haber sobre la reconciliación de los cónyuges, lo pertinente al temor de escándalo por la concesión de la dispensa, las razones fundamentales en pro y en contra del resultado al que él haya llegado respecto a la inconsumación y a las razones alegadas para justificar la dispensa, después de haber examinado los autos ponderando su forma y su contenido.

C) *Motivos de duda sobre el Obispo que ha de dar el voto.* Desde luego no ofrece duda el caso, en el que los cónyuges oradores acuden con las preces a su Obispo propio, y éste las recomienda, y a éste se le da delegación para que instruya el proceso, y éste subdelega, y éste vigila la tramitación... Aquí es claro: este mismo Obispo es quien ha de escribir el voto.

Igualmente no hay duda en las causas de nulidad de matrimonio, cuando estando tramitándolas judicialmente en primera instancia ante el Tribunal del Ordinario propio de los cónyuges, se pasa del proceso judicial a la tramitación administrativa de la dispensa; porque también en estos casos resulta ser uno y el mismo tanto el Obispo de los cónyuges como el de la sede del Tribunal que ha recibido *a iure* la potestad delegada.

Pero la duda puede surgir siempre que sean distintos el Obispo de los cónyuges y el Obispo de la sede del Tribunal que instruye el proceso de dispensa. ¿A quién de estos dos Obispos corresponde redactar el voto *pro rei veritate*?

El caso y la cuestión no son teóricos ni tampoco tan raros que no merezcan la pena de ser estudiados. Al contrario, son casos prácticos y, en su orden, relativamente frecuentes. Pueden darse en los países que tienen Tribunales eclesiásticos provinciales o regionales[75], porque sucede en ellos que la sede del Tribunal está en la Archidiócesis y el Tribunal bajo la potestad del Arzobispo, y a estos Tribunales pueden y tienen que acudir los cónyuges litigantes domiciliados en la diócesis de otro Obispo, aunque perteneciente a la región o provincia.

Casos semejantes pueden darse en España, cuando en el Tribunal de la Rota, que está bajo el Nuncio Apostólico, se tratan causas de nulidad de matrimonio en primera o en ulterior instancia; porque pue-

---

[75] Pío XI. M. p., "Qua cura", 8 dic. 1938. *De ordinandis Tribunalibus ecclesiasticis Italiae pro causis nullitatis matrimonii decidendis*; AAS., XXX, p. 410 ss. S. Congr. de Sacram., *Normae pro exequendis Litteris Apostolicis "Qua cura"*, 10 julio 1940; AAS., XXXII, p. 304 ss.

de coincidir en estas instancias la petición de dispensa, y entonces es claro que son distintos el Ordinario del Tribunal y el de las partes litigantes.

Lo mismo puede pasar y de hecho sucede cuando se pide el tránsito que estudiamos en los tribunales de apelación, porque también entonces hay dualidad de Obispos: uno, el de la sede del Tribunal que ha de completar las pruebas del proceso administrativo de dispensa, y otro Obispo el de los cónyuges, por lo regular el mismo que el del Tribunal de primera instancia.

La razón de la duda está en que el voto *pro rei veritate* que ha de hacer el Obispo tiene que contener, como hemos dicho, dos materias distintas: una, la referente a la forma de la tramitación, a las actuaciones del Tribunal, al contenido de los autos; otra diferente, la que toca al escándalo que pueda producir la dispensa, a la imposibilidad moral de que se reconcilien los cónyuges, a otras noticias relacionadas con ellos y pertinentes al asunto.

No se olvide que el Obispo de la sede del Tribunal —dígase lo mismo del Nuncio Apostólico respecto a la Rota de Madrid— es quien ha de cuidarse de que se observen religiosamente por su Tribunal las reglas establecidas para la tramitación de los procesos de dispensa de rato. Por esta razón pueden en cualquier momento del proceso, según los dictados de su prudencia, examinar los autos, dar consejos y amonestaciones a los oficiales y, si fuere preciso, removerlos del cargo, incluso al mismo juez subdelegado, o delegado *a iure*[76].

Siendo esto así, parece propio y correspondiente del Obispo de la sede del Tribunal que sea él quien redacte el voto, quien examine los autos, quien informe sobre las vicisitudes del proceso y sobre la observancia diligente de las normas procesales. ¿Con qué derecho y autoridad un Obispo, distinto del de la sede del Tribunal, puede examinar los autos, informar acerca de las actuaciones de Tribunales que están bajo la vigilancia y dependencia, no suya, sino del Arzobispo del Tribunal regional, o del Arzobispo del Tribunal de apelación, o del Nuncio Apostólico de Madrid si se trata de la Rota española?

Por otra parte, es innegable —y la hemos subrayado antes— la relación estrecha del voto del Obispo con las actividades de su cargo pastoral, porque ¿no es el Ordinario de los cónyuges quien puede y debe actuar e informar en lo referente a la reconciliación de los esposos, a la verdad de las causas alegadas en las preces, a la razón de extrañeza o escándalo por motivo de la dispensa? Luego, en atención a la naturaleza de este contenido del voto, ¿no deberá redactarlo el Or-

[76] *Regulae*, n. 100. En estas mismas reglas se dice que corresponde al Obispo, en cuanto moderador del Tribunal, constituirle (n. 13 y 15) y entender en la excepción de sospecha contra el juez (n. 17).

dinario de los cónyuges con preferencia al Ordinario de la sede del Tribunal?

D) *Resolución a favor del Obispo de la sede del Tribunal.* Después de todo lo expuesto, parece natural y lógico que en todos aquellos casos en los que intervengan dos Obispos distintos, uno el de los cónyuges y otro el del Tribunal, corresponda conceder a cada Obispo lo suyo especial y propio, y que a cada cual se le deje con el peso de su deber pastoral.

Y así nos parece que en principio ha resuelto este problema procesal la Sagrada Congregación de Sacramentos en las *Normae pro exequendis Litteris Apostolicis "Qua cura"*, del 8 de diciembre de 1938[77].

Pío XI en su *Motu proprio* "Qua cura" del indicado día 8 de diciembre de 1938 estableció un ordenamiento nuevo y especial en los Tribunales eclesiásticos de Italia respecto a la resolución de las causas de nulidad de matrimonio[78]. Después de haber marcado las circunscripciones regionales y de haber designado la sede de cada Tribunal y los que habrían de ser Tribunales de apelación, dice en el número IV: "Horum tribunalium iura et officia necnon practicam agendi rationem Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum definiet...".

En efecto, la Sagrada Congregación de Sacramentos dio en 10 de julio de 1940 sus *Normas* de aplicación de las Letras Apostólicas *"Qua cura"*, las cuales, tocantes a nuestro propósito establecen:

a) *Lo que corresponde al Obispo de la sede del Tribunal.*—"Tribunal regionale subest auctoritati Archiepiscopi loci in quo ipsum sedem habet, qui, proinde, idem regit et moderatur nomine omnium Regionis Episcoporum, eidemque omnia iura et officia attribuuntur quae Ordinariis locorum, ad normam sacrorum canonum et *Instructionis* Sacrae huius Congregationis de disciplina Sacramentorum diei 15 Augusti 1936 circa proprium tribunal competunt, nisi aliter infra cautum sit vel subiecta materia aperte exigat" (art. 1). "Archiepiscopi Sedis tribunalis regionalis erit tutorem aut curatorem admittere vel designare ad normam art. 78 *Instructionis* collatis consiliis cum Ordinario partis conventae cui tutor vel curator constituendus est" (art. 14). "In casibus exceptis de quibus in cann. 1.990-1.992, quaelibet petitio remittatur ad Archiepiscopum tribunalis regionalis qui, praehabito voto Episcopi domicilii coniugum, de eadem videat ad normam tit. XV *Instructionis* citatae. Officialis vero de quo in art. 228 *Instructionis* est officialis tribunalis regionalis" (art. 15).

---

[77] Sagrada Congr. de Sacram., *Normae*, 10 de julio de 1940, 1 c.
[78] Pío XI, M. p., *Qua cura*, 8 dic. 1938, 1. c.

b) *Lo que corresponde al Obispo de los cónyuges.*—"Ad Episcopum domicilii coniugum spectat iudicium ferre de exsistentia adiunctorum, de quibus in artt. 38, § 2, et 39, b), Instructionis; quod tamen iudicium antequam ferat, opportune cum Archiepiscopo sedis Tribunalis regionalis aget" (art. 13).

Examinando un poco estas prescripciones, se advierte en seguida el gran respeto con el que se mira a las funciones propias y distintas de cada Obispo. Unas, propias del Obispo de la sede del Tribunal, por ejemplo, ejercer potestad sobre éste y moderarlo, designar tutor y curador para el demandado, entender en las peticiones de los casos exceptuados; otras, propias del Obispo de los cónyuges, verbigracia, juzgar acerca de las circunstancias locales por lo que hacen a la publicidad de un matrimonio nulo y al escándalo que pueda haber por ello, opinar en los casos de nombramiento de tutor o curador para un demandado súbdito suyo, exponer su voto en las peticiones de tramitación por procedimiento de casos exceptuados[79].

Una solución así, por analogía, nos parece que debe darse al problema procesal de escribir el voto *pro rei veritate* en la tramitación de las causas de dispensa de matrimonio rato y no consumado, cuando ocurre el caso de afectar la materia del voto a dos Obispos distintos, uno, el del Tribunal que tramita la causa, y otro, el de los cónyuges que piden la dispensa.

Según esto, cuando en un Tribunal de primera instancia distinto del Tribunal propio del Obispo de los cónyuges, como es la Rota española, o en Tribunales de apelación o, en general, siempre que haya problema de dualidad de Obispos distintos, corresponde redactar el voto *pro rei veritate* al Obispo de la sede del Tribunal, aunque debiendo antes oir al Obispo de los cónyuges respecto a las circunstancias locales, a las cualidades de las personas, a la posible reconciliación de los cónyuges, a la verdad de las preces, al temor de extrañeza o escándalo que pueda haber en el caso de conceder la dispensa.

A favor de este nuestro parecer creemos que pueden invocarse las Letras Circulares de la Sagrada Congregación de Sacramentos, 15 de junio de 1952, las cuales dan por supuesto y por bueno que redacte el voto el Obispo del Tribunal, ya que hacen esta advertencia: "Advertendo tamen ut Archiepiscopus sedis tribunalis regionalis vel provincialis, in adiuctis de quibus in altera parte paragraphi primae et in paragrapho secunda praefati articuli (206 Instructionis "Provida"), antequam suum votum redigat, ab Episcopo propio coniugum vel partis oratricis, saltem de absentia scandali in casu certior factus sit. Quod pariter ne omittat praeses tribunalis in adiunctis de quibus ad partem primam paragraphi primae eiusdem articuli"[80].

---

[79] Véanse normas semejantes en el M. p. *Apostolico Hispaniarum Nuntio*, art. 54 y 55.
[80] S. Congr. de Sacram., *Litterae*, 15 junio 1952, n. 7.

De hecho, en la Rota española hemos seguido el mismo criterio. Antes de que el Sr. Nuncio Apostólico escribiera el voto *pro rei veritate* se consultó al Obispo de los cónyuges, a quien se mandó una carta del tenor siguiente:

"Exc.me ac Rev.me Domine,

Facta huic S. Tribunali Rotae Nuntiaturae Apostolicae legitima facultate ad processum instruendum in causa dispensationis super matrimonio a D.no X X, domicilium habente... via... n.°... cum D.na Z Z, quasi-domicilium habente... via... n.°..., utpote rato et non consummato, instructaque causa observando Regulas et decreta quae a SS. Congregationibus de Sacramentis et Sancti Officii super his processibus editae fuerunt; deveniendum nunc est ad processus conclusionem atque ad votum pro rei veritate exarandum.

Quod scribere licet ad solos Episcopos spectet iuxta praescripta can. 1.985 et n. 98, § 2, Reg. Serv., in casu tamen Exc.mus ac Rev.mus Nuntius Apostolicus rediget, ad quem spectat eam potestatem in Rotam exercere quam Episcopi exercent in sua Tribunalia (Motu proprio *Apostolico Hispaniarum,* diei 7 aprilis 1947, art. 16).

Enimvero ad eiusmodi votum redigendum praerequiritur iuxta *Litteras* S. Congregationis de Sacramentis, diei 15 junii 1952, Excellentiae Tuae Rev.mae opinio de spe reconciliationis coniugum, saltem de scandalo vel de admiratione ex impertita dispensatione vel ex iterato matrimonio ecclesiastico timendis.

Grave igitur ne sit Excellentiae Tuae, Episcopo proprio coniugum, pro eo, quo pollet, zelo animarum et veritatis studio Excellentissimum ac Reverendissimum Nuntium Apostolicum de praedictis certiorem facere.

Interim, omnia bona et fausta Tibi adprecor a Domino

Excellentiae Tuae Rev.mae obsequentissimus famulus.

X. X., Judex instructor."

Esta fórmula se puede acomodar y puede valer para casos semejantes, sea en la Rota española, sea en otros tribunales de apelación, sea en cualquier caso en el que tenga que redactar el voto *pro rei veritate* el Obispo de la sede del Tribunal y haya que pedir informes al Ordinario de los cónyuges.

León del Amo

LA TEORIA DE LAS FUENTES DEL DERECHO ECLESIASTICO EN LA RENASCENCIA JURIDICA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XII

1.° La Reforma Gregoriana no ha tenido en cuenta todas las afirmaciones jurídicas anteriores respecto del valor de las fuentes materiales; con razón se le ha llamado a este período hasta Graciano "un tournant de l'histoire du droit"[1]. Bajo Gregorio VII existe una renovación textual, base de la crítica que se iniciará bajo Urbano II. En el período del primer pontífice los textos escriturarios, interpretados por la patrística, los concilios y las Decretales, se ponen a la orden del día con el fin de dejar en claro el poder conferido por Cristo a los sucesores de S. Pedro[2].

Los derechos de la razón y la verdad, cuestión planteada ya por los dialécticos[3], son defendidos por Attón y Bonizo de Sutri. El primero en el prefacio a su Capitulare, contra los concilios: "Transalpina quae in Burchardo leguntur, si non sunt contra rationem..., in suis locis ubi facta sunt obtineant firmitatem". Bonizo, en contra de la opinión del Medio Evo[4], sostiene lo contrario de Jerónimo y defiende, como Anselmo, que es lícito recurrir a las armas para defender la verdad contra el error[5].

Frente a la autoridad humana, la del R. Pontífice ocupa el vértice y es su razón de ser en la disciplina eclesiástica. Excluyendo a Bernoldo e Ivo, formuladores de la teoría, los gregorianistas han afirmado explícitamente la superioridad de las decisiones pontificias. La Colección 74 titulorum comete adulteraciones para agravar la sumisión del poder secular al Romano Pontífice[6].

El Capitulare Attonis añade a algunos textos el "salva in omnibus

---

1 P. FOURNIER, en *Nouvelle Revue du droit française et étranger,* 41 (1917) pp. 129 ss.

2 Cfr. A. FLICHE-V. MARTÍN: *Histoire de l'Eglise: La Réforme Grégorienne,* p. 183. Los fragmentos de la Escritura son más frecuentes en Anselmo de Lucca. Influencia de la Escritura en Gregorio VII, en *Histoire de l'Eglise...,* vol. cit., pp. 61-62.

3 Cfr. J. PÖRL: *Das alte und das neuen im M. A., en Historische Jahrbucher,* t. 5 (1930) p. 299.

4 De Vita Cristiana, edic. *E. Perels* (Berlín, 1930), pp. 35-36: "Videant alii quid dicant; mea opinio haec est". Cfr. *U. Lewald*: Aus den Swellen der Scholastik, Bonizo von Sturi und das Kirchenrecht seiner Tage (Weimar, 1938), pp. 23-30.

5 Liber ad Amicum, en M. G. H., Libelli de lite, I, pp. 568 ss.

6 Cfr. P. FOURNIER: *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII,* en Memoires del Academie des Inscriptions, t. 41 (1918) pp. 265 ss.

apostolica auctoritate"[7], y en el Prólogo afirma que la obligatoriedad de todas las leyes eclesiásticas depende exclusivamente de la autoridad del Papa[8].

La superioridad explícita sobre los concilios, episcopado y derecho secular, es clara en Anselmo de Lucca[9]. Sólo el R. Pontífice puede, dadas las circunstancias, cambiar la legislación anterior[10].

La situación privilegiada de Roma y la defensa de su Primado encuentra un partidario decisivo en Deusdedit[11].

El punto, pues, de gravedad es siempre la autoridad pontificia en las leyes humanas; su aprobación explícita o implícita llega a ser el criterio de selección, criterio que resultó insuficiente[12].

Respecto *de la autoridad conciliar,* —retorno al antiguo derecho, signo de la reforma—, los gregorianistas han recurrido a los concilios antiguos, muchos de ellos desconocidos[13]; pero para ellos rige también el principio citado de la aprobación. Anselmo de Lucca lo formula explícitamente: "Ninguno debe llamarse general sin el precepto del R. Pontífice para su celebración" —tal es la primera conclusión deducida de Anselmo por Mortanari[14]—; pueden ser sometidos a revisión y a

---

[7] FOURNIER-LE BRAS: *Histoire des collections canoniques en Occident* (París, 1932), II, p. 23.

[8] Edic. A. MAI: *Scriptorum veterum nova collectio* (Romae, 1832), VI, 2 pars, p. 60: "Ut non sit scriptum authenticum quod a Sumo Pontifice non fuerit confirmatum", lo que concuerda con el Dictatus: "Quod nullum capitutlum, nullusque liber canonicus habeatur absque illius, R. P.: auctoritate" (Regestum Gregorii VII, II, 55; edic. Gaspar, p. 205).

[9] Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire,* cit., II, pp. 35-37.

[10] Cfr. RENATO MORTANARI: *La Colectio canonum di S. Anselmo di Lucca.* Dissertatio ad lauream in Fac. Jur. can. Pont. Univ. Greg. (Mantova, 1941) p. 110.

[11] Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...,* II, p. 42. Admite los cánones anteriores a Calcedonia porque este concilio en el c. 1 los aprobó; edi. WOLF VON GLANVELL: *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905) p. 4.

[12] No tienen los gregorianistas ideas claras sobre el criterio de autenticidad. Bonizo es impreciso al afirmar que es apócrifo el texto "nullo auctore roboratus".

Anselmo no sabe deslindar en la selección textual los campos teológico y jurídico; *Deusdedit* (edic. cit., p. 3) formula la vieja regla isidoriana sobre la "potior auctoritas", que debe aplicarse a todas las autoridades —las señaladas por él; Decretales, Concilios y textos patrísticos, derecho secular e historia, son un sumario de fuentes—, pero la regla queda así sin aplicación práctica y sin explicación o justificación teórica.

En cuanto al poder de los representantes del Papa, en la misma época de Gregorio ha habido oposición; así el ms. de Arras 425 del a. 1080, en contra de los Dictatus, limitará el poder de los legados, como luego Ivo: "nullus legatus deponat episcopum sine consilio Papae" (fol. 40 v.).

Es más; admitido como principio el poder legislativo del Papa, los adversarios se apoyan en decisiones pontificias para la defensa del poder civil; cfr. E. VOOSEN: *Papauté et pouvoir civil a l'époque de Grégoir VII* (Gembloux, 1927), Cap. V, pp. 119 ss., y Defensio Henrici Regis, *de P. Grassus,* en M. G. H, *Libelli de lite,* I, c. 6, p. 444.

En cuanto al cambio de la disciplina "praeter y contra legem praeexistentem", práctica seguida por Gregorio, los adversarios no lo ven claro. La posibilidad "contra legem" era una cuestión espinosa que suponía la solución de otra más radical; la de la independencia del Romano Pontífice respecto de las mismas disposiciones; restricciones ya en Bernardo (Carmen 72; P. L., 145-941); restricciones frente a la autoridad patrística en Anselmo de Lucca (cfr. I, 19, 21, 24, 75; II, 67, 76; IV, 47); ignorando la distinción entre la abrogación y dispensa, apuntara ésta última en algunos escritos (cfr. Liber ad Amicum, M. G. H. Libelli de lite, I, p. 615).

[13] Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire..., II,* pp. 4-5, y 11-12.

[14] Deducida de Anselmo, II, 34, 40, 42, 45-47, 60, 62; edic. de *Thaner* (Innsbruck, 1906-1915), pp. 90, 92, 95, 97, 103-104.

La subordinación aparece igualmente en la *Col. de dos libros,* del final del XI, influenciada por la Reforma; cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...,* II, p. 129. Luego se repite esta subordinación en la colección de Asís (ms. 227) de la época de Pascual II; cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...,* II, p. 168.

cambio, si esto se estimara conveniente[15]. Deusdedit, menos severo que aquel en recibir los cánones conciliares apócrifos de los concilios antiguos, omite la indicación de fuentes cuando hace referencia a los provinciales o locales[16].

La *autoridad patrística,* introducida por el Pseudo Gelasio[17] y sublimada por la creencia medieval en su inspiración[18], se introduce con profusión en las colecciones gregorianas[19]. San Agustín y San Cipriano se han citado en favor y en contra, en la polémica sobre el valor de los sacramentos[20]. Si la comparación, en grado de inferioridad con la "veritas" y "ratio" es explícita en Attón y Bonizo, nada se dice en favor de las otras *autoridades* frente a la de los Padres. Anselmo utiliza más bien un criterio restrictivo[21] pero el mismo Bonizo de Sutri subraya aún más la creencia en su inspiración[22].

La *autoridad episcopal* ha sufrido grandes eclipses allí donde la Reforma ha enviado legados pontificios y queda sometida a estos en la colección de Anselmo[23].

La teoría gregoriana *sobre el Estado y su inferioridad frente a la Iglesia,* anunciada por Humberto y Gregorio VII, ha sido recogida en las colecciones de la polémica.

Hildebrando había defendido el poder civil y su origen divino. a pesar de todas las acusaciones formuladas por los adversarios de todos los tiempos[24]. Fieles a él, Anselmo de Lucca defenderá la validez de sus decisiones en lo temporal[25], lo que afirmará luego Deusdedit[26].

---

15 ANSELMO, II, 33 y VI, 186-190; edic. cit., pp. 89, 353-356.

16 Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...*, II, pp. 145-146. Ninguno, sin embargo, será tan explícito en favor de la autoridad pontificia, que debe ser más honrada y observada que la autoridad conciliar, ya que "ésta necesita de aquella para tener vigor en la iglesia" ("Decreta vero santissimorum pontificum"... Concil. Romano, en P. L., 148, 754).

17 De libris legendis..., P. L., 59, 157 ss.

18 J. DE CHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*[2] (Bruges-Bruxelles-París, 1948) p. 474.

19 Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...*, II p. 12. Influencia de la Patrística en Gregorio VII, en *Histoire de l'Eglise,* de A. FLICHE-V. MARTÍN, vol. cit., p. 62.

20 J. DE GHELLINCK, o. c., p. 64.

21 Cfr. nota 12.

22 Cfr. edic. PERELS, p. 3, comparada con Hincmaro (P. L. 125, 413).

23 "Quod legatus ejus omnibus episcopis praecedit in concilio etiam inferioris gradus". Sententia 4; cfr. Mortanari, c., p. 110. Los obispos en la Reforma Gregoriana, A. FLICHE-V. MARTÍN: *Histoire de l'Eglise,* vol. cit., p. 87-88, 127 ss.

24 HUGO DE FLEURY: *Tractatus de regia potestate,* M. G. H, Libelli de lite, II, p. 467. Los textos que parecen indicar su origen humano (epist. Hermann de Metz., Reg. IV, 2-edic. Caspar, p. 295), y el texto: "quis nesciat"... (Reg. VIII, 21; edic., Caspar, pp. 552-553) están hoy demasiado claros. Interpretaciones, en E. VOOSEN: *Papauté...*, pp. 161-163.

25 Libro I, cc. 19, 21, 24, 45, 71, 73, 76, 77, 80, 85, 89; II, cc. 4 y 5; IV, cc. 11, 12, 40, 41, 52; edic. THANER, pp. 15-16, 25, 38, 49-51, 65, 59, 67, 107, 196, 197, 217, 233, 235, 250. Supremacía, derecho del Romano Pontífice a juzgar y deponer los príncipes, obligación de éstos de observar las leyes de la Iglesia y de ayudarla, he ahí las tesis de Anselmo.

26 En el prólogo al *Contra invasores et simoniacos* (M. G. H., Libelli de Lite, II, 200). En ninguno se afirmará la subordinación del estado en materia puramente temporal; cfr. BAREILE, *Dic. Theol. Cathol.,* v° *Damien,* t. IV, col. 650.

Cómo puede hablarse de los espíritus moderados, únicos fieles a la tradición de respetar las leyes civiles, y de una crisis creativa? La crisis era sencillamente histórica, como otras muchas, en que las circunstancias exigen el mantenimiento de la norma o su relaxatio frente a los ad-

Con todo, al citar el derecho civil[27], no lo hacen para pedirle reglas de derecho sino para recordar a los laicos los privilegios imperiales concedidos a la Iglesia[28].

En cuanto *a la costumbre,* los gregorianos han sido poco sensibles; la expresión de Gregorio VII: "Cristo dijo: Yo soy la verdad" ha dado un golpe definitivo a esta fuente material que se había ido perfilando sobre todo en el campo civil[29]. A pesar de su vinculación con la tradición[30], la Reforma Gregoriana la somete a la crítica, no científica, sino práctica: la juzga por los frutos que produce y, en atención a ellos, la aprueba o rechaza. Los adversarios han acusado a Gregorio de violar las costumbres en las más diversas formas. Sin discutir abiertamente su autoridad, atacan su práctica excesivamente libre frente al pasado; a las voces de los imperialistas se unen con frecuencia las de los mismos clérigos aferrados a usos y costumbres tan perniciosos como la investidura, las violaciones del celibato, etc.[31].

Estas afirmaciones, fruto de la polémica, no dejaban en claro puntos capitales referentes a la selección de los textos y *a la jerarquía de valores jurídicos* de cada una de las fuentes materiales[32]; pero la experiencia gregoriana abría una nueva era —imposible sin ella— en la

---

versarios. El origen divino de la potestad civil no es la resurrección de Gelasio por Pedro Grasso; es un pensamiento estrictamente gregoriano; cfr. VOOSEN, o. c., pp. 230-253 sobre esta subordinación.

[27] P. FOURNIER (*Un tournant de l'histoire du droit,* en Nouv. Rev. hist. de dr. franç. et étrang, 41 (1917), p. 141) cree que el derecho de Justiniano que pasa a la Brittanica y luego a Ivo, se debe a la búsqueda de textos llevada a cabo por los gregorianos. Utilizan el derecho civil la Collectio 74 titulorum, Anselmo, Deusdedit, y, en forma muy amplia, la Britannica.

[28] Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire,* II, p. 13. Las colecciones posteriores no siguen la misma línea respecto del uso del derecho secular. Si con Anselmo las Instituciones, el Código y las Novelas adquieren una preponderancia decisiva —cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...,* II, pp. 30-31—; si la Britannica es un testimonio fehaciente de la intromisión del Digesto en los dominios eclesiásticos y es seguida por Ivo, el Polycarpus, la Cesaraugustana y Graciano, en el mismo final del XI es dado encontrar colecciones que apenas lo utilizan. Así, por ejemplo, la Col. 5 librorum (ms. Vat. 1348); existe solamente en este ms. y bajo la rúbrica "De legibus" un texto tomado de las Novelas y otros dos, influenciados por el derecho secular; cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...,* II, p. 133.

[29] Cfr. Textos de Carlomagno: "Ut longa consuetudo"..., en M. G. H., *capitularia Regum Francorum,* I, p. 220; de Pipino: "Placuit"... M. G. H., ibidem, I, p. 95, § 10.

[30] Todavía al final del XI se estila en la Galia el confirmar en concilio las costumbres normandas; cfr. MARTENE-DURAND: *Thessaurus novus anecdotarum* (Lutetiae Parisiorum, 1717), Vol. IV, col. 117-120, bajo el título: "Normanorum antiquae consuetudines et justitiae in concilio apud Lillebonam, a. 1080 celebrato, confirmatae".

[31] Acusan entre otros de violar las costumbres antiguas: a) Wenrich de Tréves: "Sana consuetudo ista"... M. G. H., *Libelli de Lite,* I, 297; b) Crassus, quien invita a los obispos a la rebeldía (M. G. H., ibidem, pp. 432, 438-439, 442-443, 445) por violar el derecho divino, la ley eclesiástica, el derecho romano y la costumbre; c) los clérigos de Cambrai: "Consuetudinibus nostris"... —M. G. H., *Libelli de Lite,* III, p. 575—; d) los de Noyon, ibid., p. 576-577.

[32] La ausencia de todo método jurídico de interpretación —como observa G. VOOSEN, o. c., p. 92—, y la falta de respeto a los textos, llevan a la posibilidad de aducir los mismos argumentos en favor y en contra; sin discutir su valor doctrinal, lógico e histórico, contentos con la mayoría numérica, los polemistas desnaturalizan la letra; utilizándolos para un fin concreto, no son capaces, ni pueden serlo, de organizarlos en una escala sistemática de valores. Por lo demás, la mezcla teológica en las colecciones y el recurso exageradísimo a la historia —cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...,* II, pp. 12-13— hace imposible señalar con precisión las fuentes materiales del derecho.

que sería factible la renovación en el estudio canónico, y finalmente la obra de Graciano.

2.° Al final del XI se inicia esta nueva era, en la que no se trata solamente de la selección textual sino de armonizar dialéctica e históricamente las "auctoritates". El deseo de Hincmaro, dos siglos atrás[33], lo resume Urbano II. Frente a los textos, él y sus partidarios introducirán una flexibilidad —imposible en la polémica—, apoyada en la contingencia de algunas leyes y en las circunstancias históricas de su aparición[34].

El recurso a los métodos de interpretación indica el nacer de un nuevo período para el derecho y, lo que es más interesante, para el sistema[35].

Hay que reconocer, sin embargo, que la crítica meramente textual no llegaba al fondo del problema por la diversidad originaria y contradicción de muchas autoridades[36]; de ahí que, simultáneamente a los métodos interpretativos, haya aparecido como una inquietud incontenible la cuestión fundamental de *la jerarquía misma* dentro de las fuentes materiales del derecho, parcialmente en Bernoldo, y universal, a partir de Ivo, hasta Graciano. Digamos de antemano que en ninguno, por desgracia, ni en la misma Concordia, queda perfectamente delineada y, lo que es peor, no se realiza al transcribir cánones de un valor abiertamente desigual[37].

---

[33] De Praedestinatione, P. L., 165, 412 ss.

[34] Contexto, comparación de las leyes entre sí, consideración de las circunstancias de tiempo y persona, causas motivas, leyes ad tempus et in perpetuum, en Bernoldo Constantiense. Leyes eternas y contingentes; aquellas, inmutables; éstas, no, si lo exigen la honestidad o utilidad; divergencias históricas en el origen de las leyes, etc. Resumen en Fournier: *Un tournant...*, rev. cit., pp. 157 ss.

[35] F. Calasso (*Lezioni di storia del diritto italiano. Le fonti del diritto*, s. V-XV (Milano, 1948) edic. revis., pp. 276 ss.) habla de los albores de una nueva época en el estudio del derecho romano a partir de 1070, era que se caracteriza, como sustitución del enciclopedismo en el saber, por la autonomía del derecho en el cuadro de la ciencia; la ley romana "omnium generalis" sería el anillo oculto, pero seguro, de la concepción universalista del derecho.

Efectivamente, el canónico se beneficia de las categorías jurídicas y de las múltiples soluciones racionales tomadas de la renascencia del derecho romano, pero a su vez los legistas tomarán principios y métodos interpretativos usados por los dialécticos en el derecho canónico: cfr. Ghellinck, o. c., p. 433.

[36] Al final del XI los canonistas se encuentran con una doble serie de textos; 1) los dados por Burcardo y otras pequeñas colecciones italianas, que no siempre coinciden con la tradición romana y, 2) Decretales, concilios, fragmentos imperiales y textos históricos.

Si Atton, la Collectio 74 titulorum, Anselmo y Deusdedit se contentan con los segundos, Bonizo de Sutri y luego, bajo Urbano, todos los colectores mezclarán unos textos y otros originando la anarquía en el Derecho canónico (cfr. P. Fournier: *Les sources canoniques du Liber de Vita Cristiana*, en Bibliotheque de l'Ecole de Chartres, t. 78 (1917), pp. 132-137). Los métodos de interpretación tocaban superficialmente la incoherencia; frenando el desorden, no eran suficientes para realizar la síntesis, punto de mira al que apunta la inquietud científica del final del XI y principios del XII.

[37] La inquietud por las fuentes aparece también fuera de las colecciones estrictas. Así las Sententiae de Sidon (ms. Vat. 1345), del 1120 al 1135, en la parte XV, después de hablar de la jerarquía y bienes eclesiásticos, tratará de las fuentes materiales del derecho, sin que añada, sin embargo, nada especial o distinto de lo de las colecciones. El éxito de la obra de todos, incluso de Graciano, estaba reservado a la Renascencia moderna. Pero el autor de la Concordia, que ha utilizado con más acierto los métodos de interpretación que la *teoría de las fuentes*, ha hecho

3.° Cómo debe entenderse la historia de las fuentes? Para Calasso el estudio de las fuentes reducido a una cronología y crítica de las mismas no es todavía historia. "Es preciso que se suscite en nosotros un movimiento de raciocinio coordinado a un fin preciso. Los problemas que se nos presentan en esta indagación guiarán el interés y el enlazamiento de las mismas fuentes, las compararán idealmente en un sistema bajo la base de la relación fundamental. Este sistema y estas relaciones constituyen la historia; una historia de las fuentes jurídicas consideradas en sí mismas es inconcebible y, como tal, no existe. Es algo distinto, no historia. Ni puede distinguirse una historia interna, sobre el contenido sustancial de las fuentes del derecho, y otra sobre su forma, porque la historia, como todo conocimiento, no permite la distinción de extrínseco o intrínseco intuitivamente separables, siendo cada uno condición lógica de la existencia del otro"[38].

Fuente es para él, como ha dicho un poco antes, "el testimonio del pasado coordinado a un fin de conocimiento. No tiene un valor objetivo en sí misma...; es un valor múltiple y variable, no unívoco y fijo, ya que es intrínseco a nuestro espíritu que lo juzga en relación a un interés de conocimiento, variable también...; interés que obliga al entendimiento a coger en el documento este o aquel aspecto, sin que por esto quede violado el canon de la objetividad histórica, por el simple motivo de que no es posible una cosa que no existe sino en el lenguaje oscuro de nuestro empirismo" (l. c.).

La *apreciación subjetiva* de Calasso repugna con nuestro modo de ver, que defiende el valor objetivo e histórico de las leyes y de las colecciones independientemente del encasillamiento apriorístico e interesado, como repugna la *apreciación* estrictamente *racional* del *dogmatismo*.

Colocado este último en un punto de referencia indiscutible —las conquistas actuales de la ciencia—, se olvida del hecho y de su momento, juzgando del pasado con los patrones del presente. El error está precisamente aquí. Las fuentes materiales del derecho y las fuentes formales por ser modos de vida, vida misma o expresión de ella, no pueden desterrarse de su ambiente, sopena de hacerlas morir.

Juzgar del valor legislativo de una sentencia de San Agustín o de San Isidoro diciendo sencillamente que, o no tienen valor legal, o, si son verdadera disciplina, no trascienden ni pueden trascender los límites de su respectiva jurisdicción, es una verdad evidentísima hoy para cualquiera que conozca la teoría general de las leyes. Pero re-

---

posible el "poner orden en los múltiples textos existentes, fijar la disciplina de las diversas iglesias, demostrar su unidad en el tiempo y en el espacio, como parte de una tendencia coherente y siempre aplicable", FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...*, II, p. 352.

[38] *Lezioni di diritto italiano. Le fonti del diritto*, s. IV-XV (Milano, 1948), p. 12.

sulta que la historia no es la dogmática y lo que ahora es verdad evidente, no lo fue en aquellos siglos en los que la "auctoritas Patrum" p. e., era incontrovertible y definitiva.

Así, pues, el estudio de las fuentes materiales y formales requiere como toda investigación histórica una situación y ésta es el ambiente de su génesis, vivencia, aplicación y desarrollo; en este sentido rechazamos tanto el *dogmatismo* como el *juicio subjetivo y apriorístico*.

Tuvieron las fuentes un valor objetivo, independiente de la relación fundamental que nosotros queramos darles; pero éste es un valor histórico. Es cierto que para apreciarlo se necesita una libertad extremada y, a la par, una sensibilidad jurídica que sepa recoger en el proceso genético y evolutivo de las fuentes todas las modalidades recibidas en el roce con las diversas circunstancias de los tiempos, lugares y personas y en la estructuración ordinariamente finalista de todos los que las hicieron objeto de sus inquietudes intelectuales.

Teniendo en cuenta esta posición apartada de ambos extremos, estudiamos, conocidos los pequeños antecedentes, *la teoría*, que aquí no significa otra cosa que "los principios ordenados, jerarquizados, respecto de cada una de las fuentes materiales y de su mutua subordinación", tal y como aparecen desde Bernoldo Constantiense hasta Graciano.

A) La Sagrada Escritura:

La teoría sobre *la autoridad divino-positiva*, desde Bernoldo a Graciano, no es más que la formulación ordenada de los principios de los doce primeros siglos sobre su superioridad absoluta. Bernoldo de Constanza[39] introduce la jerarquía de las fuentes, entre ellas la Escritura, como una regla más para resolver la contradicción de la disciplina.

Así, los textos escriturarios se aducen para interpretar benignamente el sentido que dan los Padres a la reparación de los lapsos. No puede admitir que ellos nieguen la reconciliación a aquellos a quienes Dios mismo, por Ezequiel, David y S. Pablo, se la concede[40].

Sometido indirectamente el criterio de todos a la *palabra de Dios*[41], hablará explícitamente de la autoridad de la Escritura al final del *De*

---

[39] Valores ajenos a la teoría de las fuentes pueden verse: sobre la dispensa, J. Brys: *De dispensatione in jure canonico* (Lovain, 1925) pp. 42-60; E. Voosen: *Papauté...*, pp. 90-92; Ghellinck: *Le mouvement...*, pp. 487, 517 ss.

[40] De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus juris ecclesiastici —e. a. 1091—, P. L., 148, 1184-1185, D. A. B. Este libro, como el "De prudenti dispensatione", escritos bajo Urbano II, indican la tregua en el rigor gregoriano; cfr. P. Fournier: *Un tournant...*, rev. cit., pp. 155 ss.

[41] "Non tamen haec sancti patres desperatione veniae tan acriter decrevisse creduntur, praecipue cum Dominus omnes homines velit salvari". Lo mismo se repetirá más adelante al hablar de la acusación de los súbditos: "Nec subditi praelatos"... (ibid., 1213 A. B.).

Excommunicatis, al recordar la sentencia de Rústico Narbonense "quae fideliter tenenda est... id noverimus sequendum quod nec praeceptis evangelicis contrarium"...[42]. Al hacerla propia, Bernoldo enjuicia la "legis temperatio" a través, antes que nada, de la Sagrada Escritura; ésta no admite interpretación benigna en sus mandamientos.

Igualmente en el *De prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum*, del mismo tiempo (c. a. 1091) y características mitigadas de la obra anterior, para probar la falta de autenticidad de una carta de Gregorio aducirá que la opinión de éste es contraria al Evangelio[43], y que sólo podría admitirse en el sentido de entenderla de impotentia antecedens "et nobis placere debebit", ya que así no se opondría a las palabras de la Escritura: "quia in hoc nec Evangelio repugnabitur[44], aduciendo de nuevo la autoridad de Dios para explicar el sentido de los Padres[45].

Más explícito y enérgico, fruto de la polémica, el *Apologeticus* (entre el 1076 y 1085) será una exaltación de la Escritura. Los Decretos de Gregorio contra los simoniacos e incontinentes están, para Bernoldo, en todo conformes con la Verdad revelada. Los Cap. VIII, IX y X son una invocación de ésta para probar la iniquidad de los simoniacos y para concluir que hay que observar las leyes del Pontífice, "quas non solum ex synodicis et authenticis Patrum sententiis promanasse sed etiam ex propheticis, evangelicis et apostolicis Scriptis processise probantur. Ipsa veritas... ipsas promulgavit...; qui ejus mandata non observat ipsam veritatem non amat. Qui autem divina praecepta contemnit, nullatenus mortem subterfugere valebit"[46].

Dentro de la misma Escritura, distinguirá magistralmente el A. y N. Testamento. Aquel "adveniente Christo, cesavit in mysteriis et carnalibus observantiis... Quicunque igitur ex lege antiqua aliquam carnalem observantiam Novo quidem Testamento adversam adhuc observandam esse dogmatizat, proculdubio cum Galatis, immo cum Hebionitis judaizat"[47].

Escritura, piedra de toque de todas las autoridades humanas; en ella, el N. Testamento, en lo que finaliza el Antiguo, sobre él.

Ivo de Chartres. En el Prólogo al *Decretum*, después de hablar de la admonición, precepto, prohibición y sus cualidades[48], aborda Ivo

---

[42] *Ibidem*, col. 1215-1216 D A.

[43] Se trata de una carta apócrifa en la que se afirma la licitud de pasar a segundas nupcias, viviendo la primera esposa, por razones de impotencia subsiguiente, sentido que, dirá Bernoldo, —P. L., 148, 1267 C— "Evangelio adversatur", "nec ei facile credendum et hoc minime quod evangelio deportetur adversum", ibid. col. 1268 A.

[44] *Ibidem*, col. 1268 A.

[45] *Ibidem*, col. 1269 A.

[46] *Ibidem*, col. 1118 B C.

[47] *Ibidem*, col. 1120 D.

[48] P. L., 161, 49.

el problema de su inmutabilidad. Son "praeceptiones y prohibitiones" inmutables, "quas lex aeterna sanxit; quae observatae salutem conferunt; non observatae eamdem auferunt... Moviles sunt quas lex aeterna non sanxit sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem absolute inveniendam sed ad eam tutius muniendam... In iis igitur in quibus salus adquiritur vel in quibus neglectis mors indubitata consequitur, nulla est admittenda dispensatio sed ita sunt omnia mandata et interdicta servanda sicut sunt aeterna lege sancita"[49].

Los preceptos o prohibiciones sancionados por la Escritura son inmutables y no cae bajo la diligencia de los hombres el corregirlos. La dispensa del rigor la excusa la caridad, "si tamen contra evangelium non usurpaverit"[50].

Las afirmaciones del Prólogo se justifican en las siguientes intitulaciones:

a) "Non minus reum esse qui Verbum Dei negligenter condierit quam eum qui corpus Christi ad terram sua negligentia cadere permisserit" (ad c. 106, Decreti; 2.ª Pars; P. L., 161, 189)[51].

b) "Quae in canone inveniuntur firmiter credenda, quae vero in aliorum scriptis reperiuntur diligenter sunt consideranda" (Ad c. 71, Dec.; 4.ª Pars)[52].

c) "Scriptores canonicarum scripturarum, etsi non intelligantur, non tamen eos errasse credendum est; alii vero scriptores si auctoritate vel ratione probaverint, quae dicunt notanda esse" (Ad c. 74, Dec.; 4.ª Pars)[53].

d) "Sanctam Scripturam canonicam tam Veteris quam N. Testamenti certis suis terminis contineri, ita ut omnino de ea dubitari non possit; episcoporum vero litteras aliorum actoritate reprehendi licere" (Ad c. 227, Dec.; 4.ª Pars)[54].

e) "Quod non licet imperatori contra leges divinas agere" (Ad. c. 231, Dec.; 4.ª Pars)[55].

f) "Quod non liceat imperatoribus vel cuiquam potentum aliquid agere contra divinum mandatum" (Ad c. 9, Dec.; XVI.ª Pars)[56].

---

[49] *Ibidem*, col. 50-51.
[50] *Ibidem*, col. 59.
[51] Enumeración de los libros del A. N. Testamento, "quos sancta Romana Eclesia tenet et universalis ecclesia observat". (Ad cap. 62 Decreti; Pars IV; P. L., ibid., col. 276); en los cap. 62 de la IV Pars del Decreto y en el cap. 89 de la 2.ª Pars de la Panormia, P. L., col. 1101-1102.
[52] P. L., *ibidem*, col. 283.
[53] P. L., *ibidem*, col. 284.
[54] P. L., *ibidem*, col. 313.
[55] *Ibid.*, col. 314.
[56] *Ibid.*, col. 903.

g) "Lex imperatoria non est supra legem Dei sed subtus" (Ad c. 11, Dec.; 16ª Pars)[57].

h) "Quod faciendum est quidquid Deus jubet, etsi sit contra morem at pactum quorumlibet" (Ad c. 178, Dec.; 4.ª Pars)[58].

La Escritura merece todo el respeto, cosa que no siempre compete a los escritos de los hombres, sometidos a error; sobre todos los pactos humanos y sobre toda autoridad, está Dios a quien se debe obediencia siempre; en oposición con su Ley nada valen los inferiores. Fiel a estos principios, Ivo exigirá la sumisión a los preceptos divinos a Felipe[59], a Roberto Cómite[60], a Juan Aurelianense[61]; entre ellos, los del N. Testamento prevalecen a los del Antiguo, a las opiniones de los Padres[62] y a la de los R. Pontífices[63].

Polycarpus (c. a. 1105) (Inédita; ms. en Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, p. 169, nota 5, p. 171 nota 1, y p. 180; seguimos el ms. Vat. Lat. 1354 que reproduce la 1.ª Rec. y se remonta al s. XII).

Más breve que Ivo en lo que se refiere a la S. Escritura, recoge esta colección las siguientes intitulaciones:

---

[57] *Ibidem*. Lo mismo en el Decretum, IV, 190, P. L., col. 307-308: "Quod convenit regem divinis legibus subjacere"; en la Intitulatio al c. 7, Decretum, 5.ª Pars (P. L., ibid., col. 324) se saca la consecuencia: "Quod imperatori non sit obediendum si aliquid praecipit contra Deum".

[58] *Ibid.*, col. 305.

[59] Carta 28, P. L., 162, 40-41.

[60] Carta 154, P. L., ibid., 157-158.

[61] Carta 221, ibid., 226.

[62] En la Carta 222 —P. L., ibidem, col. 226-227— "Clericis Eduensibus" sobre la reconciliación de la adúltera con su marido, que prohibe el A. T., seguido de Jerónimo "honorans sacramentorum autoritatem legalem", y aconsejada por Mateo, Ivo dirá: "in hac ambiguitate finem ponit auctoritas evangelica, contra quam nec personalis nec epistolaris valere debet sententia... Quod si auctoritate V. Testamenti me urgetis breviter respondeo: Haec et alia V. Testamenti praecepta... in Ecclesia fuerit spiritualiter completa" —ibid., col. 227 B C. En la carta 242, "Audoeno Ebroicensi"— P. L., col. 239-250 "contra hanc sententiam —evangelicam, de manumittenda uxore— scienter nihil agimus vel agere volumus" —ibid., col. 249 D—. En el problema de la carta 221 sobre la licitud del matrimonio entre libres y esclavos, prohibido por las leyes, Ivo dirá que las disposiciones humanas deben caer ante la ley evangélica y natural —P. L., ibid., col. 226 B C—; ahora recurre de nuevo a esta ley evangélica, de la caridad, frente a la anterior: "quod Deus conjunxit, homo non separet", para deducir lo contrario: "Nec esse verum conjugium quod contra legem Dei constat esse praesumptum". La razón de la diversidad, es la hipótesis distinta de que hablan una y otra carta. La 221 a Juan Aurelianense no parte del error sobre la esclavitud, sino del conocimiento de tal condición —en ese caso vale—; ahora el error hace que el consentimiento, causa eficiente del vínculo, lo destruya. En este caso "non homo sed separationem facit...; justitia separat". (Ibid., col. 250 C D). Siempre queda en claro la prevalencia evangélica; cfr. también la carta 262: "una est fides Legis et Evangelii, umbrae et veritatis" (P. L., ibid., col. 267 C).

[63] En la carta a Enrique Abad, n.º 233 —P. L., ibid., 235-236— Ivo considera cismático al que defiende la licitud de la investidura laica. Refiriéndose a la conducta del Papa que "laborat tanta debilitatum molestia" sin atreverse a juzgar el caso concreto, "non est nostrum judicare de Romano Pontifice", formulará el principio: "Si vero ea praecipiant —RR. Pontífices— quae sint contra doctrinam evangelicam vel apostolicam ibi eis non esse obediendum, exemplo docemur Pauli apostoli qui Petro... non recte incedenti ad Veritatem Evangelii in faciem restitit" (ibid., col. 236 B C).

La misma idea en la Carta 236 "Joanni Lugdunensi" —P. L., ibid., col. 238-242—,... "quia et principales Ecclesiae claves nolumus auctoritate sua privare quaecumque persona vices Petri habeat nisi manifeste a veritate evangelica discedat" —ibid., col. 240 D—.

a) "De providentia, auctoritate atque observatione divinarum scripturarum" (c. 20, lib. III; ms. cit., fol. 34r).

b) "Quae scripturae quibus praeponantur" (c. 21, 1, lib. III; fol. 36v). El texto de Agustín citado pone antes de la autoridad de los obispos y escritores, que pueden errar, la infalible de Dios[64].

c) "Qualiter lex Dei sit intelligenda" (c. 1, lib. IV; fol. 43r)[65].

d) "Quod nihil addendum sit divino mandato" (c. 3, lib. IV; fol. 43v)[66].

Collectio 7 Librorum (Inédita; ms. en Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, pp. 185-186; seguimos el ms. Vat. Lat. 1346, del pontificado de Pascual II, hacia el 1112, que es el más antiguo —cfr. Fournier—Le Bras, ibid., p. 149, nota 3).

Mucho más extensa que Polycarpus, la Collectio 7 Librorum tiene las siguientes capitulaciones respecto de la Sagrada Escritura:

a) "Qualiter lex sit intelligenda" (c. 26, lib. I; ms. Vat. Lat. 1346, fol. 29v-30r). De los textos del Pseudoclemente: "Diligenter observandum est"...[67], y de Agustín[68], deduce la conclusión, indefinida en el Polycarpus, sobre el valor supremo de la S. Escritura frente a las autoridades humanas.

b) "Quod nihil addendum sit divino mandato", con el mismo texto ambrosiano del Polycarpus (c. 27, lib. I; fol. 30r).

c) "Quod non est discedendum ab apostolica doctrina"[69].

d) "Quod non sit obediedum potestati quae contra Deum jubet" (c. 2, lib. VI; fol. 121v); los textos de este capítulo, tomado de Agustín, se encuentran anteriormente en Ivo (Decretum, V, 7) y Polycarpus (I, 28, 3; fol. 24v. del ms. cit.) y pasan a Graciano (c. 11, q. 3, c. 97, 98, § 2), lo que no ha advertido Ae. Friedberg, quien al hablar de las fuentes inmediatas de la Concordia no cita —nunca lo hace— la Col. 7 Librorum[70].

---

[64] Es: "Quis autem nesciat sanctam scripturam canonicam"... y que examinaremos al hablar de la Cesaraugustana.

[65] Texto de Clemente: "Diligenter observandum est"...; cfr. Hinschius: *Decretales Pseudoisidorianae* (Lipsiae, 1863) pp. 32 ss.

[66] El ms. Vat. Lat. 1354 que estudiamos, da antes el cap. 2.º bajo la misma intitulatio: "Quod nihil addendum sit divino mandato" y al margen; repetición que entra en el texto, dada la serie que utiliza, por la *Col. VII librorum*, que tiene los mismos textos bajo el título: "Qualiter lex Dei sit legenda vel docenda" (ms. Vat. Lat., 1346, fol. 29v).

El que ha interpolado los textos de Agustín ("Domini gratia et misericordia"... Sermo 137, c. 7, n.º 7 [P. L., 38, 758]; "Si quis in scripturis aliud sentiat"... De doctrina cristiana, lib. I, c. 36, n.º 41 [P. L., 34,34]) teniendo en cuenta la *Col. VII librorum*, creyó que no quedaba suficientemente probada por *Polycarpus* la superioridad e intangibilidad de la Escritura sobre las autoridades humanas.

[67] Cfr. HINSCHIUS, o. c., p. 32.

[68] Cfr. nota 66 de este trabajo.

[69] La intitulatio falta en THEINER: *Disquisitiones criticae*, p. 348. La ortografía del ms. no nos determina a creer que se trate de una interpolación. El texto utilizado: "Ab evangelica apostolicaque doctrina"..., ocurre en Cesaraugustana, I, 50, y será examinado luego.

[70] Consideramos de tal importancia el influjo de esta colección inédita en la obra de Graciano, que no resistimos el citar el Decreto siempre que tenga antecedentes en ella. Los CC.

El último de Jerónimo: "si bonum est quod praecepit imperator" (in Epist. ad Titum, c. 2, v. 9, n.° 730), pasa igualmente a la Concordia (C. 11, q. 3, c. 93, § 1)[71].

Sobre la colección anterior, la *Col. VII librorum* añade la nulidad de los preceptos humanos que violan los de Dios.

Cesaraugustana (según los mmss. Barberino-latino 897, —1.ª Rec.— y el Vat. Lat. 5715, 2.ª Rec.).

Cesaraugustana, después de afirmar con Agustín (al fin del c. 1, lib. I) que "auctoritas partim divina est, et partim humana; sed secunda, infima, summa ea quae divina nominatur"[72], se plantea el problema del Canon de la Escritura donde se encuentra esa "summa auctoritas"; respecto de él, remitirá a la aceptación común de las iglesias católicas —son éstas las que como tales acepta la Sede Apostólica y tienen con ella relaciones epistolares; no siendo entre ellas común la aceptación, prevalecerá la opinión de las más numerosas y las más importantes; si existen criterios de los más, por una parte, y los más importantes por otra, cosa difícil en el pensamiento de Agustín, "aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto"[73].

Conocida, pues, la Escritura por su aceptación, las intitulaciones en su favor sobre toda autoridad humana son numerosas:

> *a*) **"Quod canonica scripta quasi divina sunt oracula et disputationes doctorum non eis comparandae sunt" (Intit. ad. cc. 6-8, lib. I).**

El texto que figura en primer lugar es atribuido en ella a Agustín: "Idem, in sermone ubi exposuit quomodo restitit Paulus in faciem Cephae, post caetera: Sic nobis esse debent eloquia divina"...[74]. Si no

---

RR. han corregido este texto de la Concordia por la *Col. VII librorum*? La correspondencia con la edición romana es perfecta apartándose literalmente de la Friedberg; por lo demás, el texto del Polycarpus y nuestra colección es más extenso que el dado por Graciano.

[71] Los CC. RR. dan un texto distinto del de *Polycarpus* y *Colectio VII librorum* y más conforme a *Anselmo*, XIII, 26; Friedberg coincide con nuestras colecciones, aunque no la señale entre las fuentes.

[72] De Ordine, Lib. II, c. 9 n.° 27 —P. L., 32, 1007—. El texto se encuentra ya en *Polycarpus*, I, 27, 4, y *Col. VII librorum*, I, 31, 4.

[73] El texto del ms. 5715 de la 2.ª Rec. es más exacto que el que da Migne —P. L., 34, 40—. Sobre este problema en Agustín: Dificultad, en el De doctrina cristiana, Cap. 1, lib. I, n.° 1 —P. L., 34, 19—. La solución, en las palabras recogidas en la colección, del Lib. II, n.° 12; P. L., 34, 40.

[74] Aparece igualmente en la 2.ª Rec. (ms. 5715, Vat. Lat., fol. 1r). El texto —que no hemos encontrado en Agustín y que por otra parte creemos está ausente de todas las colecciones anteriores y posteriores a la Cesaraugustana— es así (señalamos las diferencias de la 2.ª Rec. según el ms. cit.): "Sic nobis esse debent eloquia divina in scripturis santis mandata canonicis sicut vera sint oracula; nec inveniuntur ibidem [sic] fallatia in toto veritas manent. Ibi enim veritas invenitur (falta "invenitur" en la 2.ª), ubi de veritate praesumitur. Obsecro vos ut praevideatis vermiculum istud, ut caveatis ne admittatis ad armarium cordis vestri. Si admisseritis cito panes excutietis nihil ibidem integrum invenietis. dixi quidem, existimamus cum magna sollicitudine esse dicendum. Dici tenuit caritatem vestram [sic], dici me tenuit sollicitudo vestra. Omnia quae scripta sunt in sanctis canonicis libris qui disputamus nos et libros scribimus, proficiendo scribimus, quotidie discimus, pulsando loquimur. Certo non quiesco quantum possum utilis esse fratribus loquendo et scribendo. Ammoneo auten caritatem vestram, a me usque

es de Agustín, sus ideas —Escritura, oráculo de Dios; opiniones de los doctores no deben recibirse como aquella; el lector de Agustín no debe seguirle a él, sino a la razón que pueda tener; es digno de vituperio el que acepta su doctrina como revelada o la compara a los libros canónicos—, son desde luego del obispo de Hipona[75].

El segundo: "Nolli meis litteris"... (D. Trinitate, lib. III, Proemium, n.º 2; P. L., 42, 869) da relieve a la idea de la subordinación de todos los doctores a la Escritura y a la verdad[76], lo que aparece de nuevo en el 3: "Ego solis eorum scriptorum"...[77]. La misma idea se repite en la Cesaraugustana en la intitulación a los cc. 10-12 (lib. I):

> *b*) "Quod canonica scripta praevaleant dictis doctorum"[78], y esto aunque la autoridad de Dios no quede suficientemente clara. Nuestra colección no tiene inconveniente en repetirlo, con carácter todavía **más general, al principio del Lib. II:**

---

ad me, ne cuiusquam disputatoris librum auc disputationem pro canonica Scriptura habere vellitis: In scripturis sacris judicare discimur; in scripturis nostris diiudicari non dedignemur. Illud enim quod ("quod" falta en la 2.ª) eligendum est et hoc potius de duobus optandum ut scribendo et loquendo vera dicamus, nusquam erremus. Sed quoniam hoc implere difficile est, aliud firmamentun canonis adeo ("adeo" falta en la 2.ª) constitutum est tanquam caelum ubi constituta sunt luminaria Scripturarum inter aquas et aquas, inter populos angelorum et populos hominum; illos supra, illos infra. Teneamus Scriptura tamquam Scripturam divinam tanquam in illa Dominum locuentem non ignovimus, ibi hominem errantem [sic]. Non enim frustra in Ecclesia canon constitutus est; Spiritus Sancti officium est; si quis igitur legit librum meum iudicet me si rationabiliter dixi, sequentem non me sed rationem ipsam. Si hoc testimonio probavit evidentissimo atque divino, sequatur non me sed Scripturam divinam. Si autem aliquid, quod ego dixi reprehedere voluerit, non recte facit; sec plus irascor laudatori meo qui librum meum tanquam canonicum accipit quam eo qui in libro meo non reprehendenda, reprehendit".

[75] *Escritura, oráculo de Dios*: "O Domine, nonne ista Scriptura tua vera est, quonian tu verax et veritas eddidisti eam? Confessionum, lib. XIII, c. 29, n.º 24; P. L., 32, 864.

"Itaque avidissime arripui stvlum venerabilem Spiritus tui"... (ibidem, lib. VII, c. 21, initio; P. L., 32, 747): Cfr. Contra adversarios legis et prophetarum, lib. II, c. IV, n.º 13, al final; P. L., 42, 636.

Las opiniones de los doctores no deben recibirse como aquella: "Verum etiam de sanctorum litteris... "Contra duas epistolas Pelagianorum, Lib. IV, c. VIII, n.º 29: P. L., 44, 623; "Ecce qualibus et quantibus praedicat"... De Gratia Chisti, c. 43, n.º 47; P. L., 44, 381.

La verdad está sobre su autoridad: "Cum aliquid falsi in meis libris"... De Trinitate, lib. I, c. 3, al final; P. L., 42, 823; "Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea"... De dono perseverantiae, c. 21, n.º 55, al medio (P. L., 45, 1026-1027).

Su autoridad no debe ser nunca comparada a la de la Escritura: "iis quae scripsimus —acerca de la resurrección— ita nostra et aliorum exerceatur et erudiatur infirmitas, ut tamen in eis nulla velut constituatur canonica auctoritas"... Epistola 193, c. IV, n.º 10, al final; P. L., 33, 873, etc.

[76] Está en Ivo (Decreto, IV, 31, y Panormia, II, 120) y pasa a Graciano (D. 9, c. 3).

[77] P. L., 33, 277. El texto de la Ces. es algo distinto. Se encuentra, además, en Ivo, (Decretum, IV, 74 y Panormia, II, 119). En el Decreto, dada la preocupación por la teoría de las fuentes y que aparece desde el c. 61 del lib. IV hasta el c. 240 del mismo libro, —P. L., 161, 277-310—, el texto tiene el mismo valor, como aparece claro por la intitulatio: "Scriptores canonicarum Scripturarum etsi non intelligantur, non tamen eos errasse credendum esse; alii vero scriptores, si auctoritate vel ratione probaverint, quae dicunt notanda esse". En la Panormia no tiene el texto valor alguno de teoría va que, aparte de la razón general de que esta obra es fundamentalmente práctica —cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire*... II, p. 97—, el contexto y la inscripción nada dicen a este respecto. En Graciano, D. 9, c. 5.

[78] La 2.ª Rec. (ms. cit. fol. 1 v.) omite el "Dictis doctorum".

Los textos son: 1) "Ubi de re obscuratissima disputatur"... San Agustín. *De peccatorum meritis et remissione*, lib. III, c. 36 n.º 59, al final; P. L., 44, 186. El valor histórico de las palabras de Agustín en el contexto es el siguiente: Si las Escrituras callan en un punto concreto o son difíciles de entender, la humana presunción debe abstenerse de juzgar definitivamente la

c) "Omnium doctorum scripturis Veteris et Novi Testamenti auctoritas praeponenda est". El texto de Agustín, que pasa a la Concordia (D. 9, c. 8), admite la triple posibilidad de corregir las "episcoporum litteras", o por la autoridad de otro cualquiera más versado en el asunto: "per sermonem forte sapientiorem cujuslibet in ea re peritioris", o por la de otro obispo de más prestigio: "per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam", o por la del concilio, superior a la opinión privada; doctrina, mayor autoridad de prestigio o jurisdicción, sobre la autoridad del obispo o padre de la Iglesia si éste se desvía en algo de la verdad.

De la Escritura, en cambio, "omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit quidquid in ea esse scriptum constiterit"[79].

La comparación con las costumbres, con los usos, recogida en las intitulaciones: "quod morem servare et magis pracepta Dei obedire debemus", "Quod quae nec auctoritate Scripturarum sanctarum... roborantur, resecanda sunt", será analizada luego al hablar de estas fuentes del derecho.

B) Autoridad Apostólica.

Bernoldo. La autoridad apostólica ocupa en el Constantiense el se-

---

cuestión. Tal solución definitiva es superior, al menos subjetivamente, a la duda que por hipótesis presenta el Verbum Dei, lo cual no es admisible como repite Agustín a Optato obispo (Epist. 190, c. V. n.º 16, al fin P. L., 33, 862). La Ces. ha captado este sentido textual aunque la fórmula general no lo indique directamente, ya que en el próximo texto —y así la forma gradual es más clara—, se habla de la autoridad de la Escritura expresada con claridad.

2) "Habent scriptura canonica hunc modum arguendi"... P. L., 33, 337-338. En contexto es que el testimonio de los doctores y padres como Hilario y Cipriano no pueden admitirse cuando están en oposición con la Escritura; a los donatistas no se les puede defender con la autoridad de estos padres, ya que se las haría injuria concediéndoles una autoridad que no poseen. Esta misma será la respuesta que dé Agustín a Vicente Obispo de Cartago que se apoyaba en Hilario (cfr. c. IX, n.º 32, de esta Epist.) y en Cipriano (Epist. 73, edic. Hartel, p. 778) Agustín dirá en la carta 143, a Marcelino: "Si enim ratio"... El texto se encuentra en Anselmo (IV, 56) Deusdedit (I, 224), Decreto de Ivo (IV, 236), Polycarpus (I, 27, 9) y pasa a Graciano (D. 9, c. 9).

Conviene advertir que la Cesaraugustana mutila el texto de Ivo suprimiendo el inciso: "primo, quia hoc genus literarum... quam veritas postulat", y le ha dado una intitulación distinta. La oposición entre "Dicta doctorum", y "Sacra Scriptura" tiene mucho más reliveve en la Ces. que en el Decretum de Ivo. El paso definitivo es el texto:

3) "Neque quorumlibet disputationes"... (Epist. ad Fortunacianum; P. L., 33, 628). El motivo de esta carta es el mismo de la anterior: De videndo Deo. Agustín responde con Ambrosio, Jerónimo y Atanasio de Alejandría; se conforma con sus maneras de verlo, pero "salva honorificentia iis debita", si en algo difieren de la verdad contenida en la Escritura deben "improbarii et respui". Es esta la conducta que él mismo observa con los otros y es el deseo para los que estudian sus mismos escritos.

El texto está en Ivo (Decretum, IV, 237) y pasa a la Concordia (D. 9, c. 10).

[79] En P. L., 43, 128; Corpus Script. Eccles. Lat. Vindob., vol. 51, Sec., 7, Pars 1.ª —M. Petschenig— *De baptismo*, lib. II, c. 3, n.º 4, p. 178. Es interesante hacer resaltar el empeño de San Agustín en demostrar la inerrancia de la Sagrada Escritura contra los donatistas, que propugnaban su falsificación por los que unieron la Ley antigua a la Evangélica (cfr. De utilitate credendi, c. 3, n.º 7; P. L., 42, 70; Contra Faustum, lib. XI, cc. 4, 5, 6; P. L., ibid., 238-249; Epist. ad Hyeronimun, 82, c. 2, n.º 22; P. L., 33, 285); la imposibilidad de duda o error, exclusiva de la palabra de dios, cfr. Epist. ad Hyerom, ibidem, 277).

El texto está en Ivo (Decretum IV, 227), Polycarpus III, 21, 1) Col. 7 Librorum (I, 24, 7)

gundo lugar entre las "auctoritates", en los problemas relativos a la fe. Recordará los sínodos de los Apóstoles, como atestiguan los Hechos y que ha recibido la Iglesia[80]. Admitirá los Cánones Apostolorum aunque no estén recogidos en aquellos concilios, o Gelasio los haya declarado aprócrifos, "quia multa sunt quae ex apostolica institutione accepimus quae tamen in illis nequaquan invenimus"[81]. "Ergo nec hujusmodi traditionum contemptores minus coerdendi sunt quam praevaricatores divinarum legum"[82]. Las palabras de San Agustín, que transcribe, aproximan a la Escritura la autoridad apostólica.

Al hablar de los concilios provinciales dirá que "hoc generaliter... est observandum, ut illa semper capita recipiamus quaecumque apostolicis et universalibus institutis cosonare... videamus"[83]. "Per contrarium autem nusquam illa recipere debemus quaecunque apostolicis et universalibus institutis adversari percipimus"[84].

En su *Apologeticus*, al querer probar como conformes a la Escritura y tradición las decisiones de Gregorio VII, después de la autoridad del Señor pondrá la del Príncipe de los Apóstoles y la de Pablo[85], para terminar: "nos sanctiones servare debemus... quas non solum ex synodicis..., sed etiam ex propheticis, evangelicis et *apostolicis* scriptis processise probatum est"[86].

En las cuestiones puramente disciplinarias, Bernoldo somete la tradición apostólica a la autoridad del R. Pontífice. Lo veremos más ampliamente luego; baste señalar al momento su opinión respecto de los Cánones Apostolorum. El problema de estos documentos Pseudo-epígrafos le plantea la doble cuestión: frente a *la verdad* y la *autoridad pontificia*.

Bernoldo, intepretando las palabras de Gelasio sobre la falta de autenticidad de los Cánones, dirá: "Apocripha autem dici ecclesiastici doctores tradunt, non quia omnia mentiantur, sed quia dubiae vel suspectae auctoritatis esse videantur". En cuanto a los cincuenta capítulos que custodia la Iglesia y manda guardar por Adrián, "absque scrupulo recipere possumus, quia juxta eumden apostolicum utrumque debemus: et librum de canonibus Apostolorum pro apocripho repudiare, et capitula si quae in illo ad veritatem pertinentia inveniantur, non reprobare"[87].

Los apócrifos, juzgados como tales por la autoridad pontificia, de-

---

[80] De Excommunicatis..., P. L., 148, 1194-1195.
[81] Ibid., col. 1135 D.
[82] Ibid., col. 1197 A.
[83] Ibid., col. 1209 D.
[84] Ibid., col. 1209 A.
[85] Ibid., 1115 C.; cfr. también, cc. IX y X.
[86] Ibid., 1118 C. En el problema de los incontinentes, Gregorio ha seguido a San Pablo; cfr. col. 1127 B. y Col. 1152 ABC.
[87] Ibid., col. 1196 BCD.

ben rechazarse; la *verdad*, independientemente de toda opinión, debe admitirse

Ivo de Chartres. Las intitulaciones y afirmaciones del obispo de Carnot en favor de la autoridad apostólica son más explícitas que en Bernoldo, pero menos definidas. Agrupa las tradiciones universales de origen desconocido bajo la autoridad misma de los Apóstoles; de ellas dirá que deben observarse:

> *a*) "Quod ea quae universa custodit Ecclesia etsi non inveniuntur scripta, vel ab apostolicis, vel ab apostolicis viris credentur tradita" (Ad. c. 195, Dec.; 4.ª Pars; P. L., 161, 308). "Ut ea quae usus antiquus statuit, intemerata serventur" (Ad. c. 197, ibid., col. 309); "quod multa creduntur ab apostolicis tradita, quae non sunt scripta" (Ad. c. 209, ibid., col. 310).
>
> Explícitamente, a la intitulación del c. 67 del Decreto; 4.ª Pars. (P. L., ibid., col. 282):
>
> *b*) "Ut ecclesiastica statuta ab apostolicis et apostolicis magistris tradita, integra serventur et nullus secundum quod sibi visum fuerit, sed secundum antiquam traditionem, ea teneat".
>
> Sin introducir la distinción de Bernoldo, dirá que:
>
> *c*) "Canones Apostolorum aliis conciliis praeponendos" (Ad. c. 107 del Dec.; 4.ª pars; P. L., ibid., 290).

La autoridad apostólica se cita en Ivo al lado del Evangelio y en contra de las "leges saeculi" y "decreta Patrum". A aquellas las llama "divinum institutum" y aceptará, en el problema del matrimonio entre libres y esclavos otra solución mejor, "si cum Evangelio et Apostolo sentiant"[88].

Contra la autoridad pontificia prevalece, si le fuere adversa, la apostólica[89].

Polycarpus. La colección del Cardenal Gregorio no dedica ninguna intitulación especial a la autoridad apostólica. Bajo la general, citada arriba al hablar de la S. Escritura, incluirá, antes de los concilios y después de los Evangelios, los escritos apostólicos. Recogerá el texto de Dámaso (bajo la misma intitulatio; ms. ct. Vat-Lat 1334, fol 36 r.): "Observetur ab omnibus ut illa quae septem apostolica contitutione et patrum tradictione constituta sunt, sub metu irrefragabilis auctoritatis retineantur. Illud palam est ut multa vel apostolicis vel evangelistis exemplis prolata"..., y el de Agustín: "quis nesciat sanctam Scriptu-

---

[88] Epístola 221, a Juan, Obispo de Orleans; P. L., 162, 226 B C.

[89] "Si vero ea praecipiant ——RR. PP.— quae sint contra doctrinam evangelicam vel apostolicam ibi eis non esse obediendum, exemplo docemur Pauli Apostoli, qui Petro... non recte incedenti... restitit". (Epist. 233; P. L., 162, 236 B C).

ram V. et N. T." (fol. 36 v.) bajo la intitulación: "Quae scripturae quibus praeponantur".

Los escritos apostólicos, parte de la Escritura, no pueden recibir adiciones humanas: "Quod nihil addendum sit divino mandato" (lib. IV, c. 3; ms. cit., fol. 43 v.).

Colletio 7 Librorum. La intitulación al c. 24 (ms. Vat. Lat., 1346, fol. 28 v.) es: "De Canonibus Apostolorum". El texto, atribuido a Ceferino, concede valor a los 50 cánones: "Quinquaginta enim apostoli sententias praefixerunt cum aliis quam plurimis episcopis et servandas censerunt"[90].

Por lo demás, bajo el título: "Qualiter lex Dei sit legenda vel docenda" (ms. cit., fol. 29 v.) se repiten los textos, de Clemente: "Diligenter observandum est"..., y de San Agustín: "Domini gratia et misericordia"..., "Si quis in scripturis aliud sentit"[91], añadiendo en el c. 27: "Quod nihil sit addendum divino mandato" (ms. cit., fol. 30 r.).

Al incluir, dentro de la Escritura, los escritos apostólicos, aunque de forma indeterminada en cuanto a su extensión y objeto, se les concede la misma autoridad.

Cesaragustana. A parte de las intitulaciones comunes a la Sagrada Escritura, nuestra colección dedica dos a la autoridad de los cánones atribuidos a los Apóstoles: a) "De auctoritate Canonum Apostolorum" (lib. I, c. 29)[92].

b) "De confirmatione Canonum Apostolorum" (ibid., c. 53). El texto del ms. Barb.-Lat., da 70 capítulos como aprobados por el 6.° sínodo[93].

C) AUTORIDAD HUMANA: El problema de la *Ratio y Veritas* frente a la *autoridad humana* en la teoría de las fuentes.

1) *En Bernoldo Constantiense* dijimos que se habla exclusivamente de los derechos de la "veritas" al enumerar los Cánones Apostolorum, reconociendo su valor dondequiera se encuentre[94].

---

[90] Polycarpus (III, 20, 10) da también 50 —de él lo toma la Col. 7 Librorum—, mientras que Ivo (Panormia, II, 105, y Decretum, IV, 107) da 60. El texto, desde Ivo pasa a Graciano (D. 16, c. 2); cfr. Hinschius: *Decretales Pseudoisdorianae...*, p. 132.

[91] Cfr. JAFFÉ, IX, (HINSCHIUS, o. c., pp. 32 ss.). Sermo 137, c. VII, n.° 7 (P. L., 39, 758) y De doctrina cristiana, lib. I, c. 36, n.° 41 (P. L., 34, 34).

[92] El texto es el mismo del Pseudoceferino reducido a esta forma: "Sexaginta Apostoli sententias praefixere cum aliis quam plurimis episcopis servandas censuerunt".

[93] Se encuentra en Ivo (Decretum, IV, 106 y Panormia, II, 125) y pasa a Graciano (D. 16, c. 4). La 2.ª Rec. (ms. Vat. Lat. 5715, fol. 3, v.) da 85 capítulos.

[94] Cfr. de Excommunicatis... P. L., vol. cit., col. 1196 BCD.

2) *Ivo de Carnot.* Formula intitulaciones en favor de la endiadis frente a la costumbre:

a) "Quod consuetudo non adeo valet ut rationem vincat aut legem" (Ad. c. 202, Decret.; 4.ª Pars).

b) "Usum qui contrarium veritati est, abolendum esse" (Ad c. 213, Dec.; 4.ª Pars).

c) "Ut veritate revelata, consuetudo cedat" (Ad. c. 234, Dec.; 4.ª Pars). Las mismas intitulaciones aparecen en la Panormia[95]. Lo mismo se repite en las cartas a Hugón Legado[96], a Pascual Pontifice[97] y en el juicio de Huberto[98].

3) *Polycarpus.* Es la primera colección en la que se plantea el problema general de la "ratio" frente a todas las *autoridades*. El Cap. 37 del Lib. I (ms. Vat. Lat. 1354, fol. 23 r y v.) tiene la intitulación: "De auctoritate et ratione". Se aducen 11 textos para probar los derechos de la *razón* frente a la *autoridad humana,* que luego utilizaran en su mayoría la Collectio 7 Librorum y la Cesaraugustana. Están tomados, uno de Calixto Papa[99], y los demás de Agustín[100].

La conclusión de ellos es que la autoridad humana cualquiera que sea cede a la razón.

4) *Col. 7 librorum.* El ms. Vat. Lat. 1346 recoge en el c. 31 del libro primero (fol. 130 v. 131 r.) el mismo título y los mismos textos que el Polycarpus; siguiendo la inquietud del principio del XII, señala el problema con las mismas conclusiones que la colección del Cardenal Gregorio.

---

[95] "Quod consuetudo et usus tenendus sit si nec legi nec rationi contrarius est" (Panormia, II, 162).
"Non potest usus et consuetudo legem et rationem vincere" (Panormia, II, 163).
"Pravus usus ratione superatur et lege" (Panormia, II, 165).
"Quaelibet consuetudo veritati est postponenda" (Panormia, II, 166).
"Veritate revelata, consuetudinem sibi cedere oportet" (Panormia, II, 167); cfr. Eipst. 189; P. L., 162, 193 C y D.

[96] Cfr. Epistola 60, a Hugón legado; P. L., 162, col. 74 D.

[97] Epístola 110, a Pascual Pontífice; P. L., ibid., col. 129 B.

[98] Cfr. Epístola 258, a Pascual, quien, al juzgar a Huberto obispo, "multitudo temeraria non terreat, nulla principium violentia cogat sed sola veritas secundum testimonium conscientiae suae prolata et probata defendat" (P. L., 162, 263 B.).

[99] "Quod quid irreprehensibile est Catholica defendit ecclesia".

[100] El 4, 5, 6, 10 y 11 pasan a la Ces., y los analizaremos luego. El 2: "Scio non tantum in ecclesiasticis litteris sed in omnibus recta et vera quae invenerimus approbanda sunt"... August, ad Hyerom., 40, c. VI; P. L., 33, 157.
El 3: "Quidam phiolosophorum ait: Ecce autem alii non philosophi quidam sunt"... Augus. Probae, de modo quo orandus est Deus, Epist. 130, c. V, n.º 10; P. L., 33, 498.
El 7: "Quae vera esse perspexeris tene, et ecclesiae catholicae tribue"... De Vera Religione, c. 10, n.º 20; P. L., 34, 134.
El 8: "Distinguamus quam fidem debemus historiae, quam fidem debemus intelligentiae"... De Vera Religione. c. L, n.º 99; P. L., 34, 165-166.
El 9: "Quando inquirentes probari nobis aliquid volumus"... August. ad Orosium contra Priscillianum et Origenem, c. IX, n.º 12; P. L., 42, 676-677.

5) *La Cesaraugustana*. Es la primera que subordina explícitamente la *autoridad* a la *razón*.

Sus títulos son estos, en forma progresiva:

a) "De ratione et auctoritate et quae cui praeponenda sit" (lib. I, cc. 1, 2 y 3)[101]. La prevalencia, cuestión explícitamente planteada por esta intitulatio, y que falta en las fuentes de la Cesaraugustana, queda resuelta en la siguiente:

b) "Quod ratio auctoritati praeponenda sit" (lib. I, c. 5; 2.ª Rec., fol. 1r). El texto de Agustín: "non modo quaerimus utrum fuerit factum, sed utrum fuerit faciendum. Sana quippe ratio"...[102], tomado del Polycarpus[103], juzga el caso concreto de los qu aparentemente magnánimos, se quitaron la vida; de ello dirá "ratio sana anteponenda est exemplis". El título de nuestra colección desborda el sentido, afirmando explícitamente también, la prevalencia de la razón sobre toda autoridad humana. Aplicaciones concretas del principio:

---

[101] Los Cap. 2 y 3 en la 2.ª Rec. aparecen juntos (Ms. Vat. Lat. 5715, fol. 1 r.). Los 3 textos tomados del Polycarpus (I, 27, 4) y Col. 7 Librorum (I, 31, 4), son de Agustín:

1) "Ad discendum dupliciter ducimur: auctoritate et ratione... De Ordine, lib. II, c. 9, n.º 26-27; P. L., 32, 1007. El contexto lleva al problema del conocimiento de la verdad y de los medios de conseguirlo. Los hombres, unos son "eruditi"; otros forman la "imperita multitudo". ¿Cómo llegan al conocimiento natural y sobrenatural? "Ratione temporis, prior est auctoritas, quia nullus hominum nisi ex imperitu, peritus fit" y la puerta es *la autoridad*.

La "Ratio" (noción, en c. 11, n.º 30, col. 1009) natural al hombre, le lleva a indagar la causa de las cosas y su orden (n.º 31, 32, y c. 12); en este sentido "re autem prior est".

¿A quién se da la preferencia?—El texto no resuelve la cuestión: "bonorum auctoritas imperitae multitudini videtur salubrior": "ratio aptior eruditis", lo mismo se repite en el De Quantitate animae, c. VII, 12; P. L., 32, 1041-1042. Textos paralelos para llegar al conocimiento de la verdad, en el Contra Académicos (lib. III, c. 20, n.º 43; P. L., 32, 957), y en el De Ordine lib. II, c. 5, n.º 16; P. L., 32, 1002.

La Cesaraugustana, siguiendo a las fuentes, añadirá: "Secunda (humana), infima est".

2 y 3) "Auctoritas fidem flagitat"... "Ratione purgationis animae quae ad perspicuam veritatem pervenit"... August. De Vera Religione, cc. 24 y 25, n.º 45, 47; P. L., 34, 141-142.

La autoridad de Dios, única de que se trata, dirige la razón; ésta se le subordina. Adquirida la verdad, no hay superior a ella en la tierra.

El "De eodem", que antecede a los cc. 2 y 3 de nuestra colección supone la ilación entre los dos textos. Se ha dado, con ello, un salto, ya que en el primero se habla de autoridad divina y humana y en los siguientes aparece el trinomio: Autoridad de Dios, razón, autoridad humana.

El pensamiento de Agustín es claro respecto de esta jerarquía. Baste recordar el texto del De Musica (lib. V, c. 5; P. L., 32, 1152): "Pudet imbecillitatis, cum rationi roborandae hominum auctoritas quaeritur cum ipsius rationis et veritatis auctoritate, quae profecto est omni humana melior, nihil deberet esse praestantior".

En cuanto al título de la Cesaraugustana, no agota, al igual que Polycarpus (I, 27, 5 y 6) y la Col. 7 Librorum (I, 31, 5), todo el sentido de jerarquía del texto. El "de eodem" de nuestra colección deja a los tres textos con el mismo valor, es decir, deja planteado solamente el problema.

[102] De civitate Dei, lib. I, c. 22, n.º 2; P. L., 41, 36; Corpus Script. Eccles. Vindob, vol. 40, sect. 5. Pars. 1.ª, p. 41.

[103] Polycarpus (I, 27, 11). Pasa a la Col. 7 Librorum (I, 31, 11). El texto pasa al Decreto de Graciano (D. 9, c. 11), con el siguiente título: "Exemplis ratio sana prefertur", en conformidad con el sentido literal.

[104] Textos de Agustín: De unico baptismo, lib. III;
"Veritate manifestata"... (Cap. VI).
"Nemo consuetudini"... (Cap. VIII).
"Consuetudo illa quae opponebatur Cypriano"... (Lib. V Cap. 23).
"Multa non inveniuntur"... lib. II, cap. 7; cfr. Corpus Script. Eccles. Vindob., vol. 51, sect. 7, Pars. 1.ª, pp. 203 n.º 9, 204 n.º 11, 289 n.º 31, 187 n.º 12.

c) "Quod veritas et ratio praeponenda sit consuetudini" (lib. I, c. 17; 2.ª Rec., fol. 2r). Los textos, también de Agustín[104], llevan a la conclusión de que toda costumbre cede "veritate manifestata" si le es contraria, y que siempre prevalecen la "ratio" y la "veritas" a la costumbre[105].

d) "Quod pro lege habenda est quando non est contra... rationem consuetudo" (lib. I, c. 26; 2.ª Rec., fol. 2r)[106].

e) "Quod leges imperatorum pro veritate recipiendae, contra veritatem respuendae sunt" (Ad. c. 58, lib. I; 2.ª Rec., fol. 4r)[107].

El amor a la verdad le llevará a poner los siguientes títulos al hablar de la Escritura:

"Ne falsati codices in usu lectionis habeantur" (lib. II, c. 25)[108].

"Quod apocripha caute sint legenda" (Ibid., c. 26; 2.ª Rec., fol. 6r).

"Quod non legantur libri haereticorum"[109].

La justicia, que se apoya en la razón y verdad, merece las siguientes afirmaciones:

"Quod inocenti nihil ante Deum sententia data valeat" (lib. V, c. 75)[110].

"Quod injusta excommunicatio potius facienti quam patienti obsit" (lib. XIV, c. 26)[111].

"Sententia injusta nocet latori coram Deo" (lib. XIV, c. 38)[112].

D) Autoridad Pontificia.

Bernoldo de Constanza. El R. Pontífice y su autoridad es el nervio de su sistema para utilizar y enjuiciar toda ley humana. Mucho

---

[105] La cuestión debatida y probada en el De baptismo contra donatistas (Lib. I,) es la validez del bautismo administrado fuera de la Iglesia. La autoridad de Cipriano, si es opuesta a la verdad, nada vale (lib. II, c. 1, n.º 2), ya que ni valió la del mismo Pedro al querer imponer las prácticas judaicas a los gentiles (cfr. Cap. 7, n.º 1).

Están en Ivo (Panormia, II, 165 y, en forma diversa, Decretum IV, 208-209), Polycarpus (III, 23, 2) Col. 7 librorum (I, 32, 3) y pasa a Graciano (D. 8, c. 4).

Argumento directo de la verdad y razón en caso de conflicto con la costumbre, en el De Musica, c. 8 —P. L., 32, 1108— y en el mismo De Baptismo (Lib. IV, c. 5; P. L., 43, 147): "Hoc plane verum est, quod ratio et veritas consuetudine praeponenda est".

[106] El texto romano es: "Consuetudinis ususque logevi non vilis auctoritas est, verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem", que se encuentra en Ivo (Decretum IV, 202; Panormia, II, 163), Polycarpus (III, 23, 5) y pasa a Graciano (D. 11, c. 4) bajo el mismo título.

En conformidad con este título, es el siguiente (c. 27 2.ª Rec. fol. 2 v.): "Non tam spectandum est quod factum est quam quod fieri debeat".

[107] La 2.ª Rec. (fol. cit.) pone el texto de Agustín a Bonifacio: "quicumque legibus imperatorum quae pro veritate Dei feruntur obtemperare non vult, adquirit grande suplicium"...

El segundo texto, común a ambas, es de Nicolás (*Jaffé*, 2054). Se encuentra en Ivo (Decretum, IV, 187; Panormia, II, 140), Polycarpus (I, 28, 9), y pasa a Graciano (D. 10, c. 1, § 2, edic. Friedberg).

[108] El título falta en el lugar correspondiente de la 2.ª Rec. (ms. cit., fol. 6 r.).

[109] El texto del Cartaginés: "Episcopus gentilium libros non legat"... cfr. Statuta ecclesiae antiqua, en Bruns: *Canones Apostolorum*..., vol. 1, 143, recogido por todas las colecciones, pasa a Graciano (D. 37, c. 1).

[110] Cfr. Decretum Gratiani: C. 11 q. 3, c. 54; título ad c. 53: "Frustra aspernatur ab homine quem deus iustificat".

[111] Decretum Gratiani: C. 11, q. 3, c. 87. Tit.: "Iniuste aliquem anathematizans, sibi, non alii, nocet".

[112] Cfr. Decretum Gratiani, c. 11, q. 3, c. 47; tit.: "Deus non nocet, nec noceri patitur aliquem iniuste".

más claramente que el Capitulare Attonis y que su contemporáneo Deusdedit, centrará Bernoldo toda la legislación en torno al R. Pontífice.

Si es cierto que, con Ivo, sigue las directrices concialidoras de Urbano II en lo que se refiere a la interpretación de rigorismo de Gregorio VII, no lo es menos que la autoridad pontificia queda mucho más defendida en Bernoldo que en el de Chartres.

Reduciendo su posición a principios, tenemos:

a) El R. Pontífice tiene la plenitud de los poderes apostólicos. No tendrá inconveniente en llamarlos "viri apostolici"[113] "sanctissimi", "sancti patres"[114]. Ellos son los auténticos representantes de Cristo, de todos sus poderes, sobre la Iglesia y cada uno de sus súbditos[115]. Probado hasta la saciedad el principio de la suma autoridad pontificia, las conclusiones son claras:

b) Toda la legislación eclesiástica depende de él, de su aprobación explícita o implícita. Es el "auctor canonum"[116], "novae institutionis auctor"[117]. De su aprobación depende el valor de los concilios: "Decrata RR. Pontificium sanctisimorum si possemus etiam studiosius quam illa quatuor concilia —los cuatro primeros ecuménicos— venerari et observari deberemus, cum et ipsa concilia omni firmitate carere, si non apostolicae saedis pontifices eadem per apostolicam auctoritatem congregare et corroborare decrevissent"[118]; "igitur illa quatuor concilia omni auctoritate carerent nisi principaliter ex decretis RR. PP.

---

[113] De Excommunicatis... P. L., 148, 1182 A., 1186 D., 1195 D., 1203 B., 1206 C., etc. Apologeticus: P. L., ibidem, 1109 D., 1114 A., 1138 C., 1139 B.

[114] De Excommunicatis..., P. L., ibid., 1183 B y C.; 1184 D; 1186 A. 1187 B; 1190 D; 1213 D; etc. De Prudenti dispensatione, P. L., ibidem, 1267 B., 1268 C., 1269 B., 1272 B. Apologeticus, P. L., ibid., 1107 C; 1108 C; 1109 A; 1119 D, etc.

[115] "Apostolica Saedes ex divina confessione hunc semper et obtinebit primatum ut totius mundi ecclesias non solum antiquis institutis, sed etiam novis disponat". (Apologeticus, P. L., ibidem, 1137 D).

"Forsitam autem aliquis delirat ut subditos cujuslibet episcopi per ipsum tantum, non per Romanum Pontificem damnari possit dicat. Sed illi ipsa Veritas in Evangelio contradicit quae B. Petro principaliter inter reliquos apostolos hoc privilegium concesit: "Quodcunque ligaveris"... (Ibid., col. 1138 D.).

"Qui enim generaliter omnes apostolicae potestati subjecit, nullo modo alucujus episcopi subditum excepit"... Col. 1139 A.; cfr. Epis. ad Adalbertum: P. L., ibid., col. 1229-1232.

"Sancta Sedes juxta attestationes Patrum omnibus ecclesiis praeminet et de omnibus judicare potest" (De Excommunicatis: P. L., ibid., col. 1216 C.).

Ni la misma indignidad del Pontífice puede limitar su potestad, de la que nadie puede privarle (ibidem).

La conformidad con los gregorianos en este punto es total; cfr. E. Voosen: *Papaute...*, cap. 5, pp. 119 ss.

[116] La expresión se encuentra ya en Attón; Cfr. Mai: *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. VI. Pars 2.ª, p. 61.

En cuanto a Bernoldo, cfr. De Excommunicatis..., ibid., col. 1216 A. (cfr. Epist.: "Super quibusdam..." de Clemente VI (a. 1351), en Baronio *C. S. R. E.* Card.: *Anales Ecclesiastici*, (edic. Aug. Theiner [—Barri— Ducis, 1864] hasta el 1351, n.º 3 y 15: "Octavo: si credidisti et credis Romanum Pontificem solum posse sacros generales canones condere").

[117] *Ibid.*, Col. 1218 C.; cfr. también, col. 1197 A.

[118] Apologeticus, ibidem, col. 1109 A, B. El esbozo del futuro galicanismo de Hincmaro —cfr. P. Fournier: *Un tournant...*, rev. y vol. cit., p. 170—, queda definitivamente vencido.

firmitatem obtinerent"[119]; "ergo reverentiam et obedientiam... decretis apostolicae Saedis... studiosius impendere debemus, cum sine eorum auctoritate nec ipsa concilia fas esset recipere"[120].

Aun en la admisión de los apostólicos, de las tradiciones y Cánones Apostolorum, Bernoldo recuerda con preferencia la "attestatio" de los pontífices: "Nos magis apostolicorum virorum, Romanorum utique Pontificum, attestationi credamus"[121]. Los restantes concilios orientales u occidentales deben admitirse ya que su celebración está mandada por los ecuménicos y así lo exigen los estatutos pontificios[122].

c) Luego las Decretales o legislación de los RR. PP. están sobre toda autoridad humana. Esta afirmación era históricamente demasiado grave para formularla en el principio de su De Excommunicatis. Bernoldo sigue el orden inverso, más lógico y decisivo. La autoridad patrística, inviolable en el Medio Evo[123], le queda sometida en lo disciplinar[124], al igual que las mismas disposiciones apostólicas[215].

Al situarse sobre la legislación existente —afirmación discutida en los escritos de la época extrictamente gregoriana— el R. Pontífice puede abrogar lo que disponen sus antecesores, modificarlo, dispensarlo, etc.[126].

En cuanto a la *autoridad civil,* dirá que los emperadores están so-

---

[119] *Ibid.,* C.

[120] *Ibid.,* 1110 B. En el De Excommunicatis se repite la misma afirmación: "Nec mireris quod ipsorum conciliorum auctoritatem Romano Pontifici adscribimus"; ya lo dijeron ésto Dámaso y Marcelo: "Nulla concilia rata leguntur quae apostolica auctoritate fulta non fuerint" —ibid., col. 1198 B C—. "De Auctoritate ipsorum pontificalium decretorum nulla nobis dubitatio reliquitur cum et ipsa universalia concilia auctoritatem exinde perceperint, nec aliunde synodicam firmitatem habere potuerint" —ibid., 1210 B—.

[121] De Excommunicatis, ibid., 1195 D.

[122] Cfr. Apologeticus, ibid., 1110 C; 1111 A B; 1112 C; De Excommunicatis, ibid., 1203 C. En los orientales, "Quorum editiones et traditiones multas reperivi... illam nos maxime sequimur quae caeteris emendatior et apostolicae saedis acceptior videtur" (De Excommunicatis, ibid., 1204 D. y 1205 A.).

[123] Cfr. Ghellinck: *Le mouvement...*, pp. 474-477; Fournier-Le Bras: *Histoire...* II, p. 327.

[124] La veneración que merecen algunos les viene de que están en conformidad con la Sede Apostólica; cfr. Apologeticus, ibid., 1129-1130 D. A.

[125] Respecto del concilio apostólico que manda la abstención "a fornicatione, idolothytis et sanguine", advierte la dispensa posterior: "non mirandum si apostolorum sucessores aliquid dispensatorie instituerunt quae eorum posteri, mutatione temporis hoc exigente, rationabiliter aliquid mutare vel penitus abrogare consueverunt (De Excommunicatis, ibid., 1194 C y D, y 1195 A.

[126] Al ejemplo de Inocencio que no tiene en cuenta el Niceno (cfr. De Excommunicatis, ibid., col. 1215 C.), pueden seguir otros "attenta juveni aetate et carnis fragillitate" (De Prudenti dispensatione, ibid., 1267 A y 1269 C), "quando rationabilis causa ocurrerit" (De Excommunicatis, ibid., 1215 D), lo que no debe escandalizarnos ya que "ipsi sunt auctores canonum". Nequaquam igitur aliquid Romanus Pontifex contra canones agit si cuando illos pro consideratione temporum, nunc intendit, nunc remittit"... (De Excommunicatis, ibid., 1216 B y C). La disciplina exige por sí misma este cambio (Ibid., 1217 A y B).

El Apologeticus se expresa en igual forma, aunque con carácter más polemista (cfr. ibid., 1137 D y 1139 B).

Esta libertad frente a la legislación anterior aparece igualmente en el De Incontinentia clericorum —MGH, Libelli de lite, II, 114— 118.

Los testimonios de Urbano II en favor de la dispensa de los antiguos cánones por parte del Romano Pontífice son numerosos: cfr. A. Fliche-V. Martín: *Histoire de l'Eglise. La Réforme Grégorienne...*, pp. 218-219; la teoría le fue ofrecida por Bernoldo, su colaborador.

metidos a la autoridad suprema de la Iglesia[127], quien puede deponerlos[128], emancipando a sus súbditos de la obediencia[129].

Ivo de Carnot: Fiel a sus principios gregorianos, defiende la primacia de la Sede Apostólica y la doctrina de que los concilios no tienen valor universal sin la aprobación pontificia. Las intitulaciones y afirmaciones a este respecto son:

a) "Quod B. Petri Sedes caput est omnium Ecclesiarum et omnes ejus decretis assentire debent" (Ad c. 40, Dec.; 5.ª Pars).

b) "Quod prima Sedes sit Romana" (Ad. c. 2 Dec.; 5.ª Pars).

c) "De Primatu R. Pontificis" (Ad. cc. 1-12, Panormia, lib. IV).

d) "Absque Romani Pontificis auctoritate synodum aliquibus congregare non licet" (Panormia, IV, 14).

e) "Non est congreganda synodus absque auctoritate R. Pontificis" (Dec. c. 240; 4.ª Pars).

f) "Non esse rata concilia sine auctoritate apostolica" (Dec., c. 241; 4.ª Pars).

g) "Non esse convocandam generalem synodum sine praecepto Papae" (Dec., c. 12; 5.ª Pars).

El R. Pontífice puede dar nuevas leyes para corregir los nuevos excesos[130], puede juzgar a todos[131] y a él nadie lo puede juzgar.

La Sede Apostólica merece respeto en su persona suprema y en sus decisiones:

a) "Quod nulli mortalium praesumendum est R. Pontificem etiam graviter delinquentem redarguere" (Dec., c. 23; 5.ª Pars).

b) "Nec licet alicui episcopo contra RR. Pontificum statuta aliquid agere" (Panormia, c. 3, lib. III).

c) "Ut communione privetur qui statuta RR. PP. infregit" (Dec., c. 205; 4.ª Pars).

d) "De observandis constitutionibus ecclesiasticis" (Dec., c. 69; 4.ª Pars).

f) "Quod Romanae Saedis decreta tanquam regulae canonum sunt admittenda" (Dec., c. 31; 5.ª Pars).

g) "Ut qui in decreta R. Pontificis conmisserit veniam noverit deinceps denegari"[132] (Dec. ad., c. 33; 5.ª Pars).

---

[127] Es el argumento del c. 8 del Apologeticae rationes contra Schismaticorum objetiones —P. L., 148, 1222-1223.

[128] Cfr. De Excommunicatis, ibid., 1253 A.

[129] *Ibid.*, 1254 A. Veremos luego que el poder civil no queda suficientemente prestigiado en Bernoldo.

[130] "Neque dico quod contra novos excessus non liceat nova promulgare mandata" Epist. 60, a Hugón legado —P. L., 162, 71 B.

[131] "Romanus Pontifex cujus est de omni persona et omni ecclesia judicare" Epist. 78, ibid., 100 C.; Rub. ad c. 9 Dec.; 5.ª Pars.

[132] Exige el castigo para los que violan los Decretos Pontificios; cfr. Epist. 103, Paschali Papae —P. L., 162, 122 C—; en conformidad con ello la intitulatio al c. 16 del Decreto. Pars XVI.ª: "Quod admonendus est imperator ut constitutis apostolicae saedis obtemperet".

h) "Quod nulli liceat aliquid addere vel demere de decretis Pontificum"[133] (Dec. ad., c. 34; 5.ª Pars).

i) "Apostolicas sanctiones a Deo firmatas esse" (Dec. ad., c. 238; 4.ª Pars).

No tienen valor las disposiciones opuestas:

"Quod nulla consuetudine possit impediri quidquid apostolica auctoritas sanxit" (Dec. ad., c. 211; 4.ª Pars).

"Ecclesiastica jura non possunt legibus imperialibus disolvi" (Dec. ad., c. 187; 4.ª Pars).

"Si quid fuerit contra apostolica decreta manifeste praesumptum, non opus est ut tanquam res dubia devocetur in judicium, quod tan frecuenter apostolica falce est praecisum", escribirá a Pascual[134].

Las leyes inferiores caen frente a las pontificias: "Aliorum scripturae RR. Pontificum non sunt praeponendae" (Panormia, II, 118).

No saca, sin embargo, las mismas conclusiones al hablar de la potestad civil y de los legados pontificios. Si aquella queda altamente prestigiada, como veremos, la de éstos queda excesivamente restringida: "Quod vicarii Romanae Saedis non habeant plenitudinem apostolicae potestatis" (Dec., ad. c. 11; 5.ª Pars). La intitulación obedece a una posición firmemente sostenida por Ivo[135]. Censura a Rogerio, legado, porque ha levantado el anatema "sub velamine apostolicae auctoritatis". En cuanto a él, a Ivo: "hoc responsum specto, —de parte del R. Pontífice— nec aliter mutabo sententiam damnationis nisi aut ex ore ejus audiat aut ex litteris intelligat"[136].

Les niega el poder de convocar el concilio[137]; recuerda a Hugon que se abstenga de violar los antiguos cánones ya que ellos le superan en autoridad: "ea quae antiquitas sanxit, consuetudo servavit, et venerabilium auctoritas patrum sacrata firmavit, prout vultis, minuitis aut mutatis; attendere debet prudentia vestra... quorum institutio sit potius tenenda vel quibus potius obedientia sit exhibenda, an illis sanctis patribus..., an vobis"[138].

Polycarpus. Las intitulaciones de esta colección en favor de la Sede Apostólica son:

---

[133] El respeto a los decretos pontificios se exige en las cartas a Richerio —P. L., 162, 18-21— y Felipe —Ibid., 40-41—.

[134] Epist. 95; P. L., 162, 116 B.

[135] Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...*, II, p. 64; explícitamente aparece la afirmación en la carta a Hugón (Epist. 59; P. L., 162, 68).

[136] Epist. 18; P. L., 162, 31 y 32, B D A.

[137] "Non esset hoc apostolica institutio vel ecclesiastica constitutio". Epist. 56, a Felipe; P. L., ibid., 67.

[138] Epist. 60; P. L., ibid., 71 B.; Cfr. ibid., 72 C, y la Epist. 61, ibid., 75 D.

La oposición a los legados no es exclusiva de Ivo; en su tiempo e independiente de él, la Colección del ms. 425 de Arras (c. a. 1080), fol. 40v, tiene un principio opuesto al Dictatus de Gregorio VII: "Nullus legatus deponat episcopum sine consilio Papae".

a) "Synodus sine auctoritate Romani Pontificis fieri non debet" (lib. I, c. 21; ms. Vat. Lat. 1354, fol. 22r)[139].

b) "Nullum concilium esse firmum sine auctoritate Papae" (lib. I, c. 23; ms. cit., fol. 22r y v)[140].

c) "Ut dubiae et majores causae ad apostolicam saedam referendae sunt" (lib. I, c. 22; fol. 22r)[141].

d) "Quod papa potest ab alio excommunicatos absolvere" (lib. I, c. 24; fol. 23r)[142].

Bajo el título de: "Quae scripturae quibus praevalent" (lib. III, c. 21; fol. 36 v.), recoge el texto del Pseudodámaso[143], y el de Hormisdas[144] en favor de las Decretales Pontificias.

El primado y jurisdicción del R. Pontífice sobre toda la Iglesia, aparece en el libro VIII: "De potestate solvendi Petro et sucesoribus concessa" (fol. 158, ss.).

Nada dice de los legados, y hablará con gran encomio, como veremos, de la autoridad civil; esto refleja la situación histórica de su aparición, en que la cuestión de las investiduras está más avanzada, y el influjo de Ivo[145].

Collectio 7 Librorum. Mucho más conforme con la posición de Gregorio VII, esta colección defiende el poder del Pontífice de Roma, sobre todo frente a la autoridad civil. Las intitulaciones son:

Sobre la Sede Romana: a) "De Primatu et auctoritate Apostolicae saedis" (lib. I, c. 1; ms. Vat. Lat. 1346, fol. 21v-22r). Se dan cinco textos, tres de los cuales han pasado a Graciano[146].

---

139 El texto del Pseudomarcelo: "Vos, licet corpora nostra possitis occidere"... (Epist. 2, a Magencio; en HINSCHIUS: *Decretales Pseudoisidorianae*..., p. 228) está en la Historia Tripartita, (IV, 9; V, 34) y pasa a Benedicto Levita (II, 381), Anselmo (II, 60) Decreto de Ivo (IV, 240); cfr. Graciano D. 17, c. 1.

140 "Vellem enim vos magis ad jam dictam canonicam vocationem"...

141 "Regula vestra nullas habet vires"... Pseudojulius, episcopis orientalibus; cfr. HINSCHIUS, o. c., p. 461; en la Historia Tripartita (V, 9, 19; X, 17), Benedicto Levita (II, 318), Anselmo (II, 47) y Graciano (D. 17, c. 2), como en Polycarpus.

142 "Comperimus siquidem quod Laurentius quosdam fratres"...

143 "Omnia enim decretalia cunctorum decessorum constituta"... Epist. de chorepiscopis, (HINSCHIUS, o. c., p. 515) que recogió Anselmo (I, 47) y pasa a la Concordia (C. 25, q, 1, c. 12).

144 Epistola ad Hispanos, —Jaffé, 498—. Hemos de advertir que no existe afirmación de prevalencia. La autoridad de las Decretales aparece en tercer lugar, después de la sagrada Escritura y concilios; el mismo lugar ocupa en el título: "De providentia, auctoritate atque observantia divinarum scripturarum" (Lib. III, c. 29; ms. cit., fol. 35r y v) con el texto: "De libellis et commentariis"..., que aparece en Graciano (D. 20, c. 1) con un final distinto.

145 Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire*..., II, pp. 177 y 179, y P. FOURNIER: *Un tournant*..., en Nouv. Rev. hist. du droit franç. et étrang., t. 41 (1917), p. 167.

146 Texto 1.º: "In novo Textamento post Chistum Dominum"... —Epist. II, Anacleti; HINSCHIUS, o. c., p. 79—, que está en Anselmo dedicata (I, 2), Burcardo (I, 1) Decreto de Ivo (V, 1), Panormia (III, 82), Ces. (II, 59) y Graciano, no citado por Friedberg, D. 21, c. 2.

Texto 2.º: "Olim et ab initio tantam percepimus a B. Petro"..., de Dionisio a Severo obispo, Jaffé, XCIX.

3.º: "Ab apostolicae Saedis dispositione vos deviare non oportet"... atribuido a Marcelo; HINSCHIUS, p. 233; JAFFÉ, XCVIII.

b) "De servandis judiciis, regula, ordine, et constitutione romanae ec clesiae" (lib. I, c. 2; ms. cit., fol. 22r-23r). Se prueba con textos del Pseudocalixto[147], Jerónimo[148], Inocencio[149] y Gelasio[150].

c) "Quod Romana Ecclesia numquam erraverit" (lib. I, c. 4; fol. 23v)[151].

d) "De excellentia judicii Romanae Sedis et quod eam omnibus licet appellare" (lib. I, c. 12; fol. 26r).

e) "Quod non sit communicandum eis quos Apostolica Sedes non recipit" (lib. I, c. 14; fol. 26v).

f) "De synodo sine auctoritate Romanae saedis non facienda" (lib. I, c. 23; fol. 28v)[152].

Sobre la persona del Romano Pontífice: a) "Quod irritum est quod in Apostolica Sede absque Apostolico decernitur" (lib. I, c. 5; fol. 23v).

b) "De sanctimonia Romani Pontificis et quod ei propter privilegium peccare non liceat" (lib. I, c. 8; fol. 24r).

c) "Quod romanus praesul a nemine judicetur" (lib. I, c. 11; fol. 25v).

d) "Ut nullus episcopus universalis vocetur vel summus pontifex" (lib. I, c. 9; fol. 25r).

e) "Qualis romanus pontifex debeat ordinari et quam reverenter audiri" (lib. I, c. 7; fol. 24r).

f) "Quod debeat romanus Pontifex suam in melius mutare sententiam" (lib. I, c. 13; fol. 26v)[153].

El R. Pontífice puede encomendar su jurisdicción a cualquiera: "Quod

---

4.º: "Nullum dubium ut quod ecclesia romana fundationem"... atribuido a Virgilio: HINSCHIUS, o. c., p. 712; en Anselmo, II, 20 y Graciano, C. 2, q. 6, c. 12.

5.º: "Omnes autem sive in patriarchatus cujuslibet apicem"... Carta de Damián a Hildebrando, entre las Actas del mediolanense (1059-1060) (MANSI: *Collectio Conciliorum*, XIX, 888) y que pasa a Graciano (D. 22, c. 1).

147 "Nulli dubium est quod apostolica ecclesia omnium ecclesiarum mater"..., en HINSCHIUS, o. c., p. 136; Graciano, D. 12, c. 1.

148 "Cum vero oriens inter se populorum"... ad Damasum Epist. 15; en Graciano, C. 24, q. 1, c. 25.

149 "Si instituta ecclesiastica tradita sunt"... COUSTANT: *Epistolae Romanorum Pontificum*... col. 855.

150 "Cum decreta venerabilium sanctionum"..., Jaffé, 393.

151 "Haec sancta et apostolica ecclesia"... Pseudolucius, HINSCHIUS, o. c., p. 179.

"Prima Sedes est sanctae fidei regulas"..., en THIEL, A.: *Epistolae Pontificum RR. genuinae* (Braunsberg, 1868), p. 725.

152 Texto de Félix: "Scimus in Nicaena magna Synodo"... JAFFÉ, CLVIII.

—Pseudopelagio: "Relatum est ad apostolicam ecclesiam"..., en HINSCHIUS, o. c., p. 721.

—Pseudodámaso: "Synodum sine auctoritate romanae Sedis"..., en HINSCHIUS, o. c., p. 508.

—Pseudoadrián: "Constitutiones contra canones et decreta praesulum"..., en HINSCHIUS, o. c., p. 764. Graciano, D. 10, c. 4, le da un título más aproximado que la Col. 7 Librorum.

En cuanto al valor textual es: las disposiciones contrarias a los cánones no tienen eficacia.

153 Es interesante comprobar la influencia de Bernoldo en las colecciones sobre este punto capital de la posibilidad de cambiar los decretos antiguos por parte del Romano Pontífice. La Col. 7 Librorum abiertamente de parte de la Reforma, probará su aserto con Inocencio: "Fuerat de Photino quoque"... —Jaffé, 100— texto recogido en Anselmo dedicata (I, 71), Polycarpus (V, 6, 1) y que pasa a Graciano (C. 35, q. 9, c. 5) y con otro texto de Nicolás: "Non negamus apostolicam Sedem"... —Jaffé, 2111— que está en Anselmo (I, 75), Ivo (Decretum, V, 19) y Graciano (C. 35, q. 9, c. 6). La influencia de la Col. 7 Librorum en Graciano es evidente dado el espíritu de toda esta q. 9.

Papa vices suas quibus voluerit comittat" (lib. I, c. 15; fol. 27r). El problema de la legación, tan discutible en Ivo, es claro para el autor de la colección, que lo demuestra con textos de Gregorio Magno[154].

Los Decretos y privilegios de los RR. Pontífices son invulnerables, aunque convenga su atemperación si las circunstancias lo exigen:

a) "De auctoritate decretorum et privilegiorum pontificum Romanae Ecclesiae" (lib. I, c. 21; fol. 28r); de los 6 textos aducidos, 5 pasan al Decreto de Graciano[155].

b) "De statutis quandoque temperandis" (lib. I, c. 22; fol. 28r)[156]. No menos explícita, en puntos concretos de la potestad pontificia, será la

Cesaraugustana.—La autoridad de la Sede Apostólica es la primera de las humanas. Se deduce del texto de la intitulación: "De discretione auctoritatum" (lib. II, c. 5; 2.ª Rec., fol. 4v); el texto, incierto[157], atribuido a Nicolás, después de la Escritura recuerda las decisiones pontificias: "Si nec in illis —V. y N. T. y escritos apostólicos—, Apostolicae Saedis canones intuere".

Esta Sede estuvo siempre en la verdad: "Quod Romana Ecclesia nunquam errasse probatur" (lib. II, c. 62; 2.ª Rec., fol. 7v)[158].

Está sobre la costumbre: "Quod apostolica auctoritas praeponenda sit consuetudini (lib. I, c. 21; 2.ª Rec., fol. 2r)[159].

A ella se someten todos y de todos puede juzgar: "Quod Romanae Ecclesiae omnes aliae subjectae sunt et quod ab ipsa judicari et ad ipsam refugium habere debeant" (Lib. II, cc. 67-68; 2.ª Rec)[160]. Por consiguiente, todas las sedes le están sometidas. La Cesaraugustana habla explícitamente de la de Constantinopla: "Quod Constantinopolitana ecclesia Romanae sit subjecta" (Lib. II, c. 70; 2.ª Rec. ibid.).

---

154 "Valde necessarium perspeximus ut"... Jaffé, 704. Lo recogieron Anselmo (I, 26), Polycarpus (I, 14, 2), la Cesaraugustana (V, 37) y Graciano (D. 94, c. 1).

155 1): "Haec statuta nulla debent improbitate convelli"... Pseudovictoris (Hinschius, o. c., p. 127). En Graciano (D. 3 de Consecrat. c. 22, § 2).

2): "Omnia haec decretalia cunctorum decessorum"... Pseudodamasi (Hinschius, p. 215). Decreto de Graciano, C. 25, q. 1, c. 12.

3): "Nulli fas sit sine status sui periculo"... de Hilario (Jaffé, n. 335). En Graciano, C. 25, q. 1, c. 4.

4): "Haec constitutionis nostrae decreta"... de Gregorio Magno (Jaffé, 1137); en Graciano, C. 25, q. 2, c. 7.

5): "Quae sententia apostolicae Saedis sancita sunt".... del mismo Pontífice (Jaffé, 1268); en Anselmo (IV, 7) y Polycarpus (III, 15, 8).

6): "Saedis Apostolicae sententia tanta semper moderatione".... De Nicolás a los obispos francos (Mansi: XV, 339); Graciano, C. 35, q. 9, c. 4.

156 "Sicut sunt quaedam quae nulla possunt ratione convelli"..., de León a Rústico (Jaffé, 320); Graciano, D. 14, c. 2.

"Necessaria rerum dispostione constrigimur"... de Gelasio, (Jaffé, 391); en Graciano, C. 1, q. 7, c. 1. En conformidad con este título pondrá otro: "De praecepto admonitione et consilio" (Lib. I, c. 30; ms. cit., fol. 30v). Ambos responden a las circunstancias históricas menos rigoristas en que aparece la colección.

157 Cfr. Friedberg, notas al c. 3, D. 20 de Graciano.

158 "Haec sancta et apostolica, mater ecclesiarum romana ecclesia"... del Pseudolucio (Hinschius, o. c., p. 179); en Graciano, C. 24, q. 1, c. 9, ultima verba.

159 La Ces. agrupa los dos textos, que pasan a Graciano (D. 12, c. 3 y D. 11, c. 2), en uno solo y los atribuye a Nicolás (cfr. Frierberg, notas ad cc. cit.).

160 "Si vestra Antiochena quae olim prima erat"..., del Pseudomarcelo, en Hinschius, o. c., p. 223; Graciano, C. 24, q. 1, c. 15, ultima verba.

El concilio, sin intervención de la Sede Apostólica, merece anatema: "Quod concilium sine Apostolica Sede irrationabiliter factum, anathematicetur" (Lib. II, c. 28; 2.ª Rec., fol. 6 r.).

Deben ser recibidas y obedecidas las decretales aunque no se encuentren en el Corpus: *a*) "De suscipiendis decretalibus epistolis" (lib. I, c. 48; 2.ª Rec., fol. 3 v.)[161].

b) "Qualiter recipi debeant sanctiones apostolorum (lib. I, c. 49; 2.ª Rec., ibid.)[162].

c) "De sacris legibus observandis" (lib. I, c. 56; 2.ª Rec., ibid.)[163].

d) "Canones Pontificum vim legis habere oportet" (lib. II, c. 1)[164].

e) "Quod decreta Praesulum Romanorum, etiansi extra Codicem Decretalium inveniantur, tenenda sunt (lib. II, c. 18)[165].

Los violadores de las Decretales deben ser castigados:

a) "Quod ei venia denegetur qui contra Apostolica Decreta venerit" (lib. I, c. 32; 2.ª Rec., fol. 2 v.)[166].

b) "De iis qui nollunt custodire instituta Romanae ecclesiae" (lib. II, cc. 37-41; 2.ª Rec., fol. 6 v.)[167].

c) "De violatoribus canonum" (lib. II, c. 36; 2.ª Rec., ibid)[168].

El R. Pontífice puede cambiar sus decisiones y las de los predecesores; nadie puede juzgarle.

a) "De Patrum sententiis pro necessitate temperandis" (lib. II, c. 53; 2.ª Rec., fol. 7 r.)[169].

b) "Quod decessorum sucessores conmissa corrigere sicut et sua debeant (lib. II, c. 57; 2 Rec., ibid)[170].

---

161 "Epistolas quas Beattissimi Papae"..., en Graciano D. 19, c. 1.

162 "Sic omnes Apostolicae Saedis sanctiones"..., en Graciano, D. 19, c. 2.

163 "Certum est magnificentiam vestram"..., en Graciano, D. 10, c. 12. "Sed in adjutorium vestrum"..., en Graciano, D. 10, c. 7; el título al c. 60: "De conservandis apostolicis et imperialibus institutis". "De capitulis imperialibusque preceptis"..., en Graciano, D. 10, c. 9.

164 La 2.ª Rec. fol. 4r, tiene al c. 1 este título diverso: "De Romanae ecclesiae privilegiis", más en conformidad con el texto de Nicolás: "Fundamentum quod Deus esse voluit".

165 "Nullam differentiam"..., de Nicolás; en Graciano, D. 19, c. 1, ultima verba, post Palea.

166 Texto de León a los obispos de Campania: "Ne quid vero sit quod praetermissum"..., —Jaffé, 180—, recogido en Graciano, D. 19, c. 1, Palea.

167 Los textos: "Si quis a Romanae ecclesiae institutionibus errant"... "Constitutiones contra sancta Decreta"... "Si quis dogmata mandata"... "Nulli fas est vel posse vel velle"..., pasan a Graciano: D. 11, c. 11; D. 10, c. 4; C. 25, q. 2, c. 18 y D. 19, c. 5.

168 El texto: "Violatores canonum graviter a SS. Patribus —Hinschius, o. c., p. 21— pasa a Graciano (C. 25, q. 1, c. 5). En el c. 48 de este mismo libro se recuerdan las palabras de Nicolás al clero constantinopolitano: "Si decreta R. Pontifis non habetis de neglectu estis corripiendi et increpandi"... —Jaffé, 2030—; en Graciano, D. 20, c. 2.

169 "Necesaria rerum dispositione constringimur"..., de Gelasio; en Graciano, c. 1, q. 7, c. 1.

"Sicut quaedam sunt quae nulla possunt ratione convelli"..., de León; en Graciano, D. 14, c. 2.

170 "Illud quod quisque commisit illicitum"..., de Hilario (Jaffé, a. 335); en Graciano, C. 35, q. 9, c. 3.

"Decessorum statuta sicut legitima et justa".... de Gelasio (Jaffé, 462); en Graciano, C. 25, q. 2, c. 19.

c) "Prima Saedes a nemine judicatur" (lib. V, cc. 1-2)[171].

En cuanto a la vicegerencia de la Sede Apostólica, la Cesaraugustana pone un título al final del libro II (c. 76): "Quod Romana Ecclesia qualiter vices suas conmittat". El texto de Gregorio Magno a los obispos de Galia, Germania y Europa, habla directamente de que estas iglesias no gozan de la plenitud de la potestad; nuestra colección al incluirlo bajo el título de la legación pontificia, evidentemente aplica a ésta lo que le corresponde a aquéllas: "ut in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis", como Ivo de Carnot.

En el libro V se pone de nuevo el título: "De conmittenda vice apostolica" (cc. 57-58). El texto ahora aducido: "Valde necessarium esse perspeximus"..., de Gregorio a los obispos sicilianos —Jaffé, n.º 704— habla de la plenitud de poderes: "ita uni eidenque personae omnia committimus et ubi nos esse praesentes non possumus, nostra per eum, cui praecipimus, representetur auctoritas". (Graciano, D. 94, c. 1). La Cesaraugustana limita locativamente el texto.

La consecuencia de que no puede impedirse la legación: "de non impediendo Romano legato" (lib. IV, ad. c. 123), no tiene valor alguno doctrinal.

E) Autoridad Conciliar.

Bernoldo somete la autoridad conciliar, como vimos, a la aprobación explícita del R. Pontífice. Supuesta ésta[172], "patet- —favor de los cuatro primeros ecuménicos— evidentissime quam magnae sint auctoritatis illa quatuor concilia quae Gregorius immo per ipsum Spiritus Sanctus, non semel, ut praedictum est, sed sepius et evangeliis comparat et omnes ab eis dissentientes anathematizat"[173].

El 5.º concilio, "in quo quatordecim capita sub anathemate leguntur instituta", obliga, ya que "Gregorius Papa .. in sua synodica adjecit"[174].

Con estos, deben observarse los demás ecuménicos, "universaliter instituta et apostolica auctoritate confirmata"[175].

Las disposiciones de los restantes, provinciales de Oriente y Occidente[176], "nullatenus ab aliquo catholico sunt contemnenda, praesertim

---

171 "Nemo judicavit primam Saedem"... Constitutum apocriphum Sylvestri, c. 20 —Mansi, II, 631—; en Graciano, C. 9, q. 3, c. 13. "Aliorum hominum causas Deus voluit terminari"..., Apologeticum Ennodii, en Hinschius, o. c., p. 672; en Graciano, C. 9, q. 3, c. 14.

172 De Excommunicatis, P. L., 148, 1198 C.; Apologeticus, ibid., col. 1109 A y D.

173 Apologeticus; P. L., ibid., col. 1109 A.

174 De Excommunicatis; P. L., 148, 1202 B y 1203 A.

175 "Nequaquam autem illorum quatuor conciliorum excellentiam ita predicare debemus, ut reliquorum auctoritati in hoc quoquomodo prescribamus; illorum inquam quae eodem modo et universaliter instituta"... De Excommunicatis; P. L., ibid., col. 1203 A.

176 *Orientales:* Ancira, Neocesarea, Gangres, Antioquía, Laodicea y Sardes; De Excommunicatis, P. L., ibid., 1203 D y 1204 A. *Occidentales:* Los siete de Cartago, Milevitano, los 3 de Arlés, Valentino, Taurentino, Arausicano, Vasence, Agatense y Aurelianense; Elvira, Tarraconense, Gerundense, Cesaraugustano, Ilerdense, Valentino, los 11 primeros de Toledo, los 4 de Braga, los 2 de Sevilla; De Excommunicatio, P. L., ibid., col. 1207-1209.

cum ipsa reliqua concilia ex sacratissimarum auctoritate sanctionum descendisse non dubitetur quae per singulas provincias bina episcoporum concilia annuatim fieri firmisime decernunt"[177].

Su obligatoridad y subordinación a los ecuménicos se expone de nuevo en el De Excommunicatis: "sunt et provincialia concilia quae post illa universalia necessario recipere debemus... Horum enim observantiam ipsa Decreta Romanorum Pontificum et statuta universalium synodorum nobis inducunt" (Ibid., col. 1203 C.). Pero el criterio de la autenticidad será siempre la autoridad pontificia, como para los universales: "Pro authenticis recipere et observare necessario debemus quae apostolica auctoritate firmata ecclesiisque ad observandum directa indubitanter perlegimus"[178].

En cuanto a la jerarquía de los mismos concilios, recogiendo el criterio de Agustín, se limitará a someter los provinciales y regionales a los ecuménicos[179]. El principio de Isidoro que establece la prevalencia diversa entre los de la misma categoría, no se encuentra en Bernoldo[180].

Ivo de Chartres. En la Tripartita, los cánones conciliares ocupan un lugar inmediato a las Decretales Pontificias, y forman un grupo distinto de los textos patrísticos, episcopales y derecho secular[181]. La categoría, pues, parece clara frente a las fuentes del derecho.

Las intitulaciones del Decreto —supuesta la aprobación pontificia[182]— en favor de los concilios y su valor son:

a) "De septuaginta capitulis Nicaeni concilii" (recipiendis) (Dec. ad., cc. 108-110; 4.ª Pars).

b) "De auctoritate quatuor conciliorum" (Dec. ad., cc. 115 y 118; 4.ª Pars).

---

177 Apologeticus, P. L., col. 1110 C; cfr. también, col. 1111 A B y 1112 C.

178 Qué decir de los otros, que carecen de la confirmación explícita o equivalente por no haber sido urgidos por la Sede Apostólica? Supuesta la general —se hicieron "juxta RR. PP. statuta": permisión conciliar, válida, por su aprobación—, Bernoldo exige para su valor varias condiciones: a) "Cum religione aptissime conveniant"; b) "Sint conformes superioribus sanctionibus"; c) y en general, "illa semper capita recipiamus quaecunque apostolicis et universalibus institutis consonari et ecclesiasticae utilitati competere videamus" (cfr. Apologeticus, ibid., col. 1110 C, y De Excommunicatis, ibid., col. 1209 D). Abre, pues, el criterio si están de conformidad con los concilios y decretales.

179 "Augustino asserente didicimus quod illa concilia quae per singulas regiones, per provintias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quae ex universo orbe critiano fiunt, sine ullis ambagibus cedunt". De Excommunicatis P. L., col. 1210 A.

180 La sumisión de toda disciplina al R. Pontífice no le permite tampoco formular prevalencias explícitas sobre los Dicta Patrum y las costumbres.

181 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, pp. 59, 63, 287, y Theiner: *Disquisitiones criticae...*, pp. 154-155. La expresión de la Tripartita: "Ex corpore canonum", aparece en la Colección de Saint German des Prés, con valor menos claro; cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, ibidem.

182 Intitulaciones en favor de la autoridad pontificia, sin la que nada valen algunos concilios, en Decretum, IV, 76-77: "Constantinopolitana synodus contra Photium non est recipienda quia papa non subcripsit in ea"; "Synodus quam Imperator Justinianus in Regio urbe fecerat nec recipienda, quia Sergius Papa non subscripsit eam" (Decretum, IV, 79).

c) "De auctoritate Quinti concilii et Sexti" (Dec. ad., cc. 119-120; 4.ª Pars).

d) "De receptione septimi Synody" (Dec. ad., c. 127; 4.ª Pars)[183].

e) "Quae concilia... sunt authentica" (Dec. ad., c. 134; 4.ª Pars)[184].

Respecto de la prevalencia entre ellos afirma escuetamente: "Quod priora concilia per posteriora saepe emendantur" (Dec., ad c. 138, 4.ª Pars) con las palabras de Agustín: "Posteriora concilia"..., que analizaremos al hablar de la Cesaragustana, y el de: "Ipsa concilia quae per singula provincias fiunt"..., que transcribió Bernoldo y que igualmente se encuentra en la colección de Zaragoza.

Los textos augustinianos[185] dan dos criterios: el de *antigüedad* y el de *categoría*; según ellos, el ecuménico prevalece al menos universal, y entre ellos, el posterior, si corrige al anterior o legisla de la misma materia, debe preferirse al más antiguo. El criterio isidoriano (Decretum, VI, 396-397; *XV*, 97; Panormia, III, 149) no tiene valor doctrinal en Ivo.

El Polycarpus, recuerda la necesidad de la intervención pontificia para la celebración de los concilios[186].

Habla con textos que pasan a Graciano (D. 20, c. 1 y D. 15, cc. 1, § 2 y 2) de los cuatro ecuménicos, orientales y africanos en un lugar inmediatamente posterior al de la Escritura bajo el subtítulo, "quae scripturae et synodi sint tenendae"[187].

Bajo el mismo cap. 20, en un último subtítulo: "Auctoritata concilia", da el texto siguiente: "Concilium Toletanum, Milevitanum ex auctoritate Innocencii firmata sunt: concilium Gangrese auctoritate apostolorum conditum est, sicut Svmacho Papa firmata sunt; Concilium Laodicense auctoritate apostolicae Saedis firmatum est, sicut Felix papa in decretis suis confirmat".

El texto nos parece nuevo en las colecciones; su forma de mosaico lo cataloga entre los apócrifos, pero no ha pasado, como otros, del mismo Polycapus[188] a Graciano.

---

[183] Ivo recuerda a los obispos la obligación de someterse a los concilios "quos universalis Ecclesia recipit", (P. L., 161, col. 54 A); lo que se repite en el Prólogus a la Col. X, Partium, en la Abreviatio o Summa decretorum Haimonis y en la Colección sur le Maine; cfr. FOURNIER: *Les Collections atribuées a Ives de Chartres*, en Biblioth. de l'Ecole de Chartres, t. 58, pp. 430, 442-444 y 624.

[184] El texto está recogido en Graciano, D. 16, c. 7. Los concilios son los cuatro ecuménicos, los sínodos orientales y el de Cartago, añadiendo Ivo: "Constantinopolitanum sub Nectario", como notan los CC. RR., en los cc. 135-136 (Decretum, IV Pars). Ivo plantea el problema del Sardicense y del celebrado "apud Suessionis civitatem".

[185] De baptismo, lib. II, en P. L., 43, 129 y 135.

[186] Lib. I, c. 21 (ms. Vat. Lat. 1354, fol. 22r); lib. I, c. 23 (ibid., fol. 22r y v).

[187] Lib. III, c. 20, 1, 2 y 3 (ms. cit., fol. 34v-35v); en el 8 se hace de nuevo alusión a los concilios de Africa con palabras de Celestino.

[188] Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...*, II, 176.

En el libro VII, Cap. 9, se dedica un título a la obligatoridad de los concilios: "De servandis conciliis"[189].

En cuanto a la jerarquía, el Polycarpus recoge bajo el título: "Quae Scripturae quibus praeponantur" (lib. I, Cap. 21, 1) el texto de Agustín: "Quis autem nesciat sanctam Scripturam... Nam et concilia posteriora prioribus apud posteros praeponenda..."[190] con el mismo valor que le diera Ivo de Carnot. El valor locativo dentro de la colección incluye implícitamente la subordinación de todas las autoridades inferiores a las decisiones conciliares.

La *Col. 7 Librorum*. El problema de los concilios, su valor y jerarquía, lo trata la Colectio 7 librorum en los Cap. 23 y 24 del lib. I (ms. cit. 1346, fol. 28 v-29 r), bajo las dos intitulaciones: "De synodo sine auctoritate Romanae Saedis non facienda et de constitutionibus vel conciliis" (Cap. 23), y "De canonibus Apostolorum et auctoritate conciliorum et quae quibus praeponantur" (Cap. 24).

Bajo la 1.ª se prueba la necesidad de la intervención pontificia en su celebración[191]; el último texto afirma la ineficacia de las disposiciones contrarias a los cánones. Las palabras del Capitulare Angilramni, dadas como de Adrián: "Constitutiones contra canones .."[192], pasan al Decreto de Graciano (D. 10, c. 4).

En la 2.ª (Cap. 24, 3) se habla de los cuatro ecuménicos a quienes se compara con los cuatro Evangelios[193], y da la jerarquía entre los demás con los mismos criterios de posterioridad y universalidad de Ivo y Polycarpus.

La Cesaraugustana. Sus intitulaciones en favor de la autoridad conciliar son:

a) "De recipiendis conciliis", aceptación de los primeros ecuménicos y de los demás "quae a sanctis patribus hactenus instituta"[194].

b) "Quod quatuor concilia sicut quatuor Evengelia sint recipienda" (lib. I, c. 36; 2.ª Rec., fol. 3r)[195].

c) "De confirmatione Sextae Synodi" (lib. I, c. 37; 2.ª Rec., fol. 3r)[196].

---

189 Ms. cit., fol. 166v-167r. Bajo el título "Quae scripturae quibus praeponantur" (lib. I, c. 21, 5; fol. 37r) se recuerdan las palabras "Ex concilio Chalcedonensi: a Sanctis patribus in unaquaque synodo usque nunc prolatas regulas tenere statuimus" (c. 1) que pasan a Graciano, C. 25, q. 1, c. 14. Friedberg no cita al Polycarpus.

190 De baptismo, lib. II, c. 9, n.º 14, en Corpus Script. Lat. Vindob., vol. 51, 2.ª sect., Pars 1.ª, p. 190; P. L., 43, 128, 135. Las primeras palabras de Agustín pasan a Graciano, D. 9, c. 8. El criterio isidoriano (IV, 33, 11) no tiene relieve doctrinal en esta colección.

191 Cfr. supra: Autoridad pontífica en la Col. 7 Librorum.

192 C. 36, en Hinschius, o. c., p. 764.

193 "Sicut Sancti Evangelii quatuor libri"... (Jaffé, 728); Graciano, D. 15, c. 2.

194 Lib. I, c. 33 (2.ª Rec., fol. 2v). "Quamvis aliud fundamentum"..., en Graciano, D. 15, c. 3.

195 Texto en Graciano, D. 15, c. 2; el texto de la Ces. incluye además el 5.º ecuménico.

196 "Quidam per ignorantiam scandalizantur"..., en Graciano, D. 16, c. 6. "Sanctam Sextam Synodum"... en Graciano, D. 16, c. 5. "Quoniam Sanctae universalis Synodi"..., D. 16, c. 7.

d) "De septem synodis (lib. I, c. 45; 2.ª Rec., fol. 3v)[197].

e) "De confirmatione diversorum synodorum" (lib. I, c. 42; 2.ª Rec., fol. 3r), que incluye los sínodos de Oriente: Anciritano, Neocesariense, Gangrense, Antioqueno, Sardicense y Cartaginense[198].

f) "De confirmatione synodi apud Suessonem facta" (lib. I, c. 44; 2.ª Rec., fol. 3v)[199].

Supuesta la aprobación pontificia[200], ¿cuál es la jerarquía entre ellos?

Los textos anteriores dan la prevalencia a los primeros ecuménicos; entre ellos, el primero es el Niceno: "Quod nulla comparanda vel praeferenda sit Nicaenae" (lib. I, c. 34; 2.ª Rec., fol. 2 v.).

Los demás, —"Quae quibusdam concilia conciliis praeponantur" (lib. I, c. 43; 2.ª Rec., fol. 3 v)— se rigen según los criterios de posterioridad y autoridad agustinianos: "Concilia posteriora prioribus apud posteros praeponuntur"..., "Ipsa concilia quae per diversas regiones aut provintias fiunt plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe"...[201].

El argumento de posteridad lo utiliza Agustín en el contexto para rechazar el concilio, verdadero o supuesto, de Cipriano, corregido, en cuanto a la decisión de la validez de los Sacramentos, por otros posteriores. Concedido que el concilio de Cipriano fuera legítimo, nada puede deducirse, dirá Agustín, ya que los posteriores prevalecen a los anteriores en lo que tienen de común, y los generales a los particulares. Cipriano se alegra de ser miembro de la Iglesia, "cujus membrum esse gaudebat"; luego, no puede oponerse a ese *todo* al que como *parte* pertenece. El "ipsa concilia", referente a los ecuménicos, obedece al mismo motivo. Cipriano cede en su autoridad a la Verdad; así los particulares a los generales.

De donde, tenemos las siguientes conclusiones implícitas en nuestra colección: Universal prevalece a particular; dentro de cualquier categoría, el posterior, en lo que tiene de común, al anterior[202]. La Cesa-

---

197 "Prima universalis synodus"..., en Graciano, D. 16, cc. 9 y 10.

198 "Confirmamus Sanctorum Patrum canones et synodos"..., Graciano, D. 16, c. 7. En el libro II, cc. 20-21, aparecen de nuevo en favor de los africanos: "De auctoritate africanorum conciliorum" y "De Toletano, Milevitano, Gangrensi et Laodicensi".

199 "Synodum illam quae ait"..., de Nicolás a Hincmaro.

200 "Quod quaedam quae in Chalcedonensi concilio prolata sunt, minime recipiantur" (lib. I, c. 35; 2.ª Rec., fol. 3v). El texto de Gelasio con las palabras finales: "Alia quae per competentem praesumptionem illic prolata sunt vel potius ventilata quae Sedes Apostolica non recipit..., nulla ratione subsistunt".

"De quadam synodo Constantinopolitana a Sergio Papa reprobata" (lib. I, c. 45; 2.ª Rec., fol. 3v), etc.

201 De baptismo, lib. II, cc. 9 y 3, nn. 14 y 4, en Corpus Script. Lat. Vindob., vol. 51 Sectio 2, Pars I, pp. 190 y 178. La Ces. es una de las pocas colecciones que no recogen el principio de Isidoro.

202 Al universal lo llama Agustín "saluberrima auctoritas", en Inquisitiones Januarii, c. 1; P. L., 33, 200.

raugustana quiere acentuar ambas conclusiones; no da, sin embargo, afirmación referente a la jerarquía de los concilios frente a los "dicta Patrum" o costumbres. Por lo demás, en la serie de títulos del lib. I, los concilios aparecen después de los dedicados a la costumbre, y en el II, después de los Padres; siempre, antes de las leyes civiles.

F) Autoridad patrística; tradición.

Bernoldo de Constanza.—La autoridad patrística en Bernoldo, cuya garantía, como vimos, quedó sometida a la Sede Apostólica, ocupa un lugar importante entre las autoridades humanas. Se contenta, sin embargo, en recordar a Gelasio que recibió algunos escritos patrísticos "inter canonicas et authenticas sanctiones"; nominalmente son: Cipriano, Ambrosio, Agustín y Jerónimo; en general, todos aquellos "qui nec in fide nec in predicatione a Sancta Romana Ecclesia deviarunt, sed in ejus conmunione usque ad finem perdurarunt"[203]. No tiene, con todo, inconveniente en recordar que corren bajo la autoridad patrística documentos apócrifos, sometiéndolos para su vigencia al criterio de conformidad con el Evangelio[204].

Ivo de Carnot.—Aprueba algunos padres: "Cypriani opuscula, Athanasii, Hyllarii, firma et in nullo convulsa" (Dec., IV, 87).

Cita con frecuencia a Agustín, Jerónimo e Isidoro[205]; sin embargo la subordinación en caso de conflicto es clara, dada la expresión de la Tripartita: "Hactenus ex corpore canonum. Ea quae sequuntur, aut sententiae sunt orthodoxorum patrum, aut leges catholicorum regum, aut synodicae sententiae Gallicanorum aut Germanorum pontificum". Las sentencias de los Padres, de los Príncipes y de los obispos no tienen para Ivo el mismo valor que las Decretales y Cánones[206].

Respecto de las tradiciones: *a*) "Quod canonice tradita nulla novitate sunt conmutanda" (Dec., IV, cc. 197-198).

b) "Apostolicae saedis auctoritas contra sanctorum statuta aliquid condere non valet" (Panormia, III, 4). Sin embargo, si hemos de juzgar conforme a la parte doctrinal del Prólogo al Decreto y en conformidad con su pensamiento respecto de la autoridad del R. Pontífice, hemos de concluir que éste dispensa las disposiciones recibidas por tradición "pro temporum necessitate, pro personarum utilitate, pro

---

[203] Apologeticus; P. L., 148, 1129 D, y 1130 A.
[204] Cfr. De Prudenti dispensatione, ibid., col. 1267 B.
[205] Cfr. Decretum, IV Pars, c. 71, 72, 138, 168, 184, 195, etc.
[206] Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, p. 63; que el Corpus Canonum incluya las Decretales y Cánones y parezca excluir las demás, no dice nada en contra del valor del derecho secular, patrístico y secular, afirmado explícitamente en otros lugares, aunque con valor distinto.

strage populorum vitanda"; "nec obstat quod talis disciplina data sit ab apostolis vel apostolicis viris"[207].

Dentro de las autoridades patrísticas, comparadas entre sí o con la autoridad episcopal, no tenemos en Ivo un criterio de selección o subordinación; en cuanto a las tradiciones, las somete a la "auctoritas"[208]; pero el problema, como se ve, revierte en el anterior, y entonces la solución, excluida la pontificia y conciliar, queda incierta, si es que no queremos, en contra de la autoridad episcopal, urgir las conclusiones de Ivo sobre el poder de los legados[209].

Polycarpus.—Esta colección ha añadido textos patrísticos desconocidos por sus contemporáneos, algunos de ellos apócrifos[210].

Ha utilizado la autoridad de Agustín en el "De praecepto, admonitione et consilio" (lib. I, cap. 26; ms. cit., fol. 23 r.) y en el "De auctoritate et ratione" (Ibid., cap. 27, fol. 23 r.-24 r.). En la "De regali et pontificali potestate" (lib. I, cap. 28; fol. 24 v.-26), a Agustín y Jerónimo; la de Gregorio Magno en el cap. 24 (Lib. I, fol. 23 r.), etc.

Bajo el título "De providencia et auctoritate" (lib. I, cap. 20; ms. cit., fol. 34 r.) recoge el texto de Hormisdas; "Sanctam Synodum Nicaenam"... con expresa citación de Cipriano, Gregorio Nacianceno, Atanasio Alejandrino, Juan Constantinopolitano, Hilario, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Próspero, y la general de todos aquellos "qui in nullo a S. Romana Ecclesia deviarunt" (Cfr. Gratianus, D. 15, c. 3, § 1-15, edic. Friedberg); el de León: "De libellis"... —*Jaffé*, n.° 1977— que remite, en falta de autoridad conciliar o pontificia, a las autoridades de Jerónimo, Agustín e Isidoro[211], y el de Dámaso: "Observetur ab omnibus"... que impone "ut illa quae... patrum traditione constituta sunt sub metu irrefragabilis auctoritatis retineantur".

En el título: "De consuetudine" (Lib. I, cap. 23; fol. 37 v.), el primer texto se refiere a las tradiciones: "Illud te admonendum puto: Traditiones ecclesiasticas... ita observandas ut a majoribus tradita sunt"..., para terminar con palabras, que faltan en Graciano (D. 12, c. 4), "provincia in suo sensu abundet et majorum praecepta apostolicae leges arbitretur".

Si, frente al problema de la autoridad patrística y de sus reales o aparentes contradicciones, las colecciones de Ivo y Polycarpus recurren a los medios indirectos de la "admonitio, dispensatio, indulgen-

---

207 Cfr. P. L., 161, col. 52 y 53.

208 "Quod usus auctoritati cedere debet" (Decretum, IV, 207-208) "Ubi auctoritas deficit, mos populi et instituta majorum pro lege servantur" (Panormia, II, 158).
"Resecanda sunt quae neque auctoritatibus neque moribus comprobantur" (Panormia, II, 168).

209 Este nada puede contra aquello, "quod sacrata Patrum auctoritas firmavit", "antiquitas sanxit", "consuetudo servavit"; cfr. Epist. 60, Hugoni legato.

210 Cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire...*, II, pp. 174-176.

211 Lo mismo se haçe al hablar de las Escrituras bajo el título: "Quae scripturae quibus praeponantur" (lib. I, c. 21; fol. 36v), donde la autoridad patrística ocupa, sin formulación explícita de jerarquía, el lugar entre los concilios y los pontífices.

tia, praeceptio y prohibitio"[212], el Polycarpus dará el principio isidoriano del "potior aut antiquior" sin relieve alguno[213].

Algero de Lieja, en el tiempo del Polycarpus, recoge el principio de Isidoro en su Liber de Misericordia et Justitia (P. L., 180, col. 860 y 920), con un valor confirmativo en el primer caso[214], y doctrinal, pero extensísimo, en el segundo[215]. El principio, ausente desde ahora en las colecciones, es ampliamente expuesto por Abelardo[216].

La Col. 7 librorum, no hace más que repetir los textos del Polycarpus bajo el título "De canonibus Apostolorum et auctoritate conciliorum et quae quibus praeponantur" (lib. I, cap. 24; ms. Vat. lat. 1346; fol. 28 v.) y que pasan a Graciano[217].

En cuanto a las tradiciones, bajo el título "De consuetudine" (Lib. I, cap. 32; ms. cit., fol. 31 v.) incluye los textos de Agustín: "In his rebus in quibus nihil certum statuit scriptura divina, mos populi et instituta majorum pro lege tenenda sunt"...[218] y: "Illa quae nec scripta sunt et tradita custodimus... debent intelligi vel ab ipsis apostolis vel a conciliis plenariis..., commendata et statuta retineri"...[219].

La Cesaraugustana es mucho más explícita en favor de los Padres. Además de los numerosísimos textos aducidos[220], tendrá, supuesta la superioridad escrituraria y pontificia, estos títulos:

a) "Quot sint scripta in Ecclesia recipienda" (lib. II, c. 6; 2.ª Rec., fol. 4v), con el texto de Gelasio: "Post alia: nunc subjiciendum est de

---

[212] Cfr. Prologus al Decretum, P. L., 161, 49 A B; 50, A; 51, A.

[213] En Ivo (Decretum, VI, 397-398; XV, 57, y Panormia, III, 149; P. L., 161, 530 y 1166) no tiene ningún valor doctrinal aparte de que está fuera de lugar; hubiera sido éste el c. 138, o los cc. 239-243 del lib. IV sobre los concilios.

En cuanto a la Panormia, su sede hubiera sido el lib. II, cc. 103-117, o, tal vez, el lib. IV: De conciliis synodalibus, cc. 13-22.

En el Polycarpus (lib. IV, 33, 11) tampoco tiene valor alguno doctrinal.

[214] Pueden equivocarse los padres, pueden corregirse los concilios unos por otros.

[215] El contexto da como argumento definitivo, en la posición benigna frente a los lapsi, las palabras de Isidoro. Quererlo explicar todo por el "potior et antiquior", teniendo en cuenta los extremos "pro persona, tempore, utilitate, justitia", es demasiado.

[216] Lo recogerá Graciano sin relieve alguno doctrinal (D. 50, c. 28 y C. 33, q. 2, c. 11, § 1). Abelardo en el "Sic et Non", —P. L., 178, 1339-1610— se hace eco de todas las soluciones propuestas por teólogos y juristas —cfr. col. 1344 D—; dada la posibilidad de que las soluciones dialécticas no sean suficientes, como recurso extremo habrá que acudir al texto isidoriano: "Conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et majoris confirmationis, potissimum retinenda. Unde illud Isidori"... (col. 1345 A).

El texto de Isidoro se aplica, pues, a todas las autoridades, pero, dado el espíritu dialéctico de Abelardo, la autoridad ocupa el último lugar; se recurre a ella cuando la "ratio" ha agotado todos los recursos. Excluida la autoridad de la Escritura, de la que "non licet dicere: Auctor hujus libri non tenuit veritatem" —ibid., col. 1347 C y D—, de toda la autoridad humana podrá afirmarse que "nisi certa ratione vel illa canonica auctoritate defendatur..., si cui displicuerit, aut credere nolluerit, non reprehenditur". (ibidem).

[217] "Sicut sancti Evangelii"... en Graciano, D. 15, c. 2.

[218] Epist. 36, Augustini, c. 1, n.º 1 —P. L., 33, 136— que pasa a Graciano, D. 11, c. 7.

[219] In Insquisitiones Januarii, Epist. 54, c. 1 —P. L., 33, 200—; en Graciano, D. 12, c. 11.

[220] Vimos al hablar de las fuentes materiales los numerosísimos lugares tomados de Agustín, Jerónimo, Isidoro, Gregorio Magno, etc.

opusculis Sanctorum Patrum"..., que pasa a Graciano (D. 15, c. 3, §§ 1-27)[221].

b) "De confirmatione dictorum quorundam Patrum (lib. II, c. 8; 2.ª Rec., fol. 5r), bajo el que se ponen los 12 padres orientales del Trullano[222].

San Agustín merece, él solo, una intitulación:

c) "De conmendatione Sancti Augustini" (lib. II, cc. 12-13; 2.ª Rec., fol. 5r)[223].

La jerarquía entre los diversos padres se plantea en el c. 11, lib. II (2.ª Rec., fol. 5r):

d) "Quae scripta Patrum sint tenenda et quorum praeponenda". El texto de León a los obispos de Bretaña: "De libellis et commentariis"...[224], tiene un auténtico valor locativo y doctrinal en la Colección. Puestos en primer lugar los Cánones de los Apóstoles, los concilios orientales, africanos y las Decretales pontificias "per quos judicant episcopi et per quos simul episcopi judicantur", "quibus in omnibus ecclesiasticis utimur judiciis", se dan las autoridades de Jerónimo, Isidoro, Agustín, "vel caeterorum sanctorum, doctorumque similium", a los que se debe recurrir "si tale emerserit vel contingerit inussitatum judicium, quod minime possit per eos finiri".

Respecto de la tradición, la Cesaraugustana se limita a admitir su valor sin preferencia explícita ninguna a otras fuentes: "licet non scripta quae custodita ab universa ecclesia serventur, ab apostolis credenda sunt tradita et tenenda sunt" (ad. c. 3, lib. II; 2.ª Rec., fol. 4 v.)[225].

G) Autoridad episcopal.

Bernoldo Constantiense se refiere a la autoridad episcopal incidentalmente, al tratar de la sumisión debida al R. Pontífice.

Afirmará que los obispos no tienen la plenitud de la potestad; los inferiores a Pedro, por consiguiente, "in partem (aliae ecclesiae) sunt vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis"; omnis enim qui vult esse episcopus hoc maxime suis subditis inculcat ut sanctorum

---

221 Se enumeran, en el texto de la Cesaraugustana, Cipriano, Gregorio Nacianceno, Basilio, Anastasio, (Juan Constantinopolitano, 2.ª Rec). Teófilo Alejandrino, Cirilo Alejandrino, Hilario, Ambrosio, Agustín, y Jerónimo, y en general: "opera atque tractatus omnium patrum orthodoxorum qui in nullo a Sancta Romana Ecclesia deviarunt consortio nec ab ejus fideli praedicatione sejuncti sunt".

222 Graciano, D. 16, c. 7, desde: "Et apuscula Theophili"... § 1, edic. Friedberg.

223 Los textos de Celestino: "In Decretis, c. II: Augustinus felicis recordationis"... y de Gregorio al obispo africano Inocencio "Quod in confessiones sancti Job"... Se alaba en el c. 15: "De opusculis patrum", a Hilario; y en el c. 17: "Quorum patrum fides laudatur", a Atanasio, Hilario, Basilio, Gregorio teólogo y Niceno, Ambrosio, Agustín, Teófilo, Juan Constantinopolitano y Próculo.

224 Jaffé, 1977; Graciano, D. 20, c. 1.

225 Texto de Agustín: "Multa non inveniuntur in litteris apostolorum"... (P. L., 43, 192).

Patrum institutis absque omni contradictione obediant. Quae, ut praedictum est, Apostolicae Saedi principaliter ab omnibus obediendum denuntiant"[226]. San León Magno y San Dámaso urgen la obediencia de sus Decretos también a los obispos[227].

El R. Pontífice puede, aun en contra del obispo, condenar a sus súbditos: "forsitan aliquis adeo delirat ut subditos cujuslibet episcopi per ipsum tantum, non per Romanum Pontificem damnare posse dicat. Sed illi Veritas in Evangelio contradicit... Qui enim generaliter omnes apostolicae potestati subjecit, nullomodo alicujus episcopi subditum excepit"[228]. Igualmente pueden disponer, en contra de él, en su diócesis[229].

Los súbditos deben obedecer antes al R. Pontífice que a sus prelados[230], y en eso precisamente demostrarán que son súbditos perfectos de sus obispos: "Nullus debitam —son llamados verdaderamente "in partem potestatis"— obedientiam proprio episcopo exhibere poterit nisi et qui apostolicae saedi principaliter obedire studuerit... Quicunque igitur suo legitimo pastori debitam obedientiam tribuerit, etiam principaliter domno apostolico obedire studebit"[231]. Quien obedece al R. Pontífice, guarda el orden; quien lo desobedece, aunque sea fiel a su obispo, está fuera del orden establecido por Cristo; sencillamente no obedece.

Ninguna afirmación más existe (supuesta esta potestad episcopal dentro de su diócesis) respecto de sus superioridad sobre la costumbre, la autoridad civil, etc. Indirectamente, en la mente de Bernoldo, abiertamente centralista, las fuentes aprobadas por la Sede Apostólica —costumbres, disposiciones imperiales, etc.— son leyes pontificias y por consiguiente inviolables por la autoridad del obispo. Más explícito en favor de la autoridad episcopal es:

Ivo de Carnot.—Las limitaciones que puso a los legados pontificios[232] obedecen a su posición de prestigiar al obispo.

A éste le concede la potestad de legislar, como admite los derechos de la razón y la vigencia de la costumbre[233]; él no puede disponer nada en diócesis ajenas[234]; somete la autoridad de los príncipes a las "sa-

---

226 Apologeticus; P. L., 148, 1140 A D.
227 Cfr. De Excommunicatis P. L., ibid., 1210 B, y 1211 D.
228 Apologeticus, ibid., 1138 D y 1139 A.
229 Cfr. Ibidem, 1140 A.
230 "Cujuslibet episcopi parrochianus"... Apologeticus, ibid., 1140 B C D.
231 Apologeticus, ibid., 1140 D.
232 Cfr. Supra y Epist. 59, Hugoni; P. L., 162, 69 D, y 70 A.
233 "Quamvis enim quod ratio suadet vel quod usus approbat, vel episcopalis moderatio disposuit, per se satis vigere videatur"... Epist. 110, a Pascual; P. L., 162, 129 B.
234 Es el argumento de la Epist. 120, a Roberto; P. L., ibid., 134. "Sciatis, —escribe a los clérigos de la diócesis carnutiense; Epist. 265; P. L., ibid., col. 269 D, y 270 A.— quia de jure praepositorum vestrorum nihil volo minui ubi ejus justitia et quieta possessio legitime poterit suffragari".

derdotum admonitionibus"[235]. A ello obedecen las intitulaciones siguientes:

a) "De episcopis quod omnes homines jure eis obedire debent" (ad., c. 224, Dec.; 5.ª Pars).

b) "Quod Ecclesiae contradicit qui episcopo contradicit" (ad., c. 360, Dec.; 5.ª Pars).

c) "Nihil agendum sine licentia episcopi" (ad., c. 171, Dec.; 6.ª Pars)[236].

d) "Ut clerici episcopo suo subjecti sint" (ad., cc. 358-359, Dec.; 6.ª Pars).

e) "Ut nullus episcopus cogatur ad judicium seculare venire et de poena ejus qui episcopum ad seculare judicium venire coegerit" (ad., c. 369, Dec.; 5.ª Pars).

f) "Nullam dignitatem saecularem sed nec imperialem, honori vel dignitati episcopi possit adequari" (ad., c. 378, Dec.; 5.ª Pars).

Por lo demás, la Tripartia incluye la autoridad episcopal con la del emperador y la de los padres entre las fuentes secundarias de derecho[237].

El Polycarpus no tiene intitulación especial sobre la teoría de la potestad episcopal. Supuesta su jurisdicción en la diócesis y sumisión al R. Pontífice y a la legislación general, todavía la colección de Gregorio tiene cánones referentes a solucionar la situación angustiosa de los prelados por parte de los clérigos y fieles, adictos, en su tiempo, al emperador[238]. Respecto de la relación con la autoridad civil, el Polycarpus en el título: "De Pontificali et regia potestate", someterá, sin nombrar expresamente al obispo, la "regia potestas" a la "sacerdotalis".

La Col. 7 Librorum en el libro I dedica los capítulos finales (33-82), a tratar de los obispos y primados. El lugar que ocupan estos títulos está inmediatamente después de aquel en que se habla de la costumbre. Respecto de la *teoría*, interesa señalar los siguientes:

1) Respecto del Metropolita:

"Ut sine concilio comprovincialium episcoporum nihil agat metropolitanus in eorum parrochiis" (lib. I, c. Cap. 39; ms. Vat. Lat. 1346, fol. 34r).

---

235 Cfr. Epist. 171, a Daimberto obispo; P. L., ibid., col. 174 D.

236 En los cc. 238-239 de la VI Pars recuerda Ivo las palabras del Antioqueno y Cartaginensec contra los clérigos que desprecian o provocan cisma contra su obispo; está excluido de la comunidad eclesiástica "ille qui contra episcopi decretum venerit" (ad. c. 15, Decretum, XVI.ª Pars.).

237 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, p. 63.

238 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, p. 178.

"Ut sine conscientia Primatis vel metropolitani non ordinetur episcopus" (lib. I, cap. 40; ms. cit., ibid.).

2) Respecto de los otros obispos:

"Ut posteriores episcopis prioribus sese non praeferant" (ad., c. 59, lib. I; ms. cit., fol. 42r).

"Quod omnes episcopi aequales sint nisi quemquam culpa subjiciat" (ad., c. 60, lib. I; ms. cit., ibid)[239].

"De servandis pactis quae episcopi ad invicem et cum aliis ineunt" (ad., c. 67, lib. I; ms. cit., fol. 47r).

"Ut ea quae illicite episcopus vel decessor ejus ordinavit, ab eo qui superest emmendentur" (ad., c. 78, lib. I; fol. 47v).

3) Respecto de los súbditos:

"Quod episcopi vice Apostolorum praesunt et ut a subditis timeantur" (ad., c. 63, lib. I; fol. 42v).

"Quod episcopi docere et comprimere illicita debeant et oppressis sucurrere" (ad., c. 64, lib. I; fol. 43r)[240].

"De querella et reprehensione subditorum apud praepositos" (ad., c. 73, lib. I; fol. 45r).

Los súbditos, sometidos al obispo a quien deben obedecer y por quien deben ser instruidos, son tratados por la Col. 7 Librorum con gran respecto. Lo prueban los títulos: a) "Quod praelati subditos vi aut necessitate constringere non debeant" (ad., c. 74, lib. I; fol. 45v).

b) "De modo ecclesiasticae disciplinae et vindictae" (ibid., fol. 46r)[241].

Respecto de la autoridad civil, el libro II limitará el poder laical respecto a la diócesis, sedes episcopales, bienes eclesiásticos, etc. (fol. 51r y ss.).

En el libro VI, c. 1 (fol. 121r) se plantea al problema general de la sumisión del emperador "ecclesiasticis viris", que analizaremos luego[242].

La Cesaraugustana.—Afirma lo siguiente respecto del vigor disciplinar de las leyes episcopales, de las relaciones con los demás prelados y súbditos y con la autoridad civil.

---

[239] Se repite la idea bajo otra forma en el c. 63 (ms. cit., fol. 42 v.). "Quod vice episcopi Apostolorum praesunt..., et inter se concordes sint". El texto, para inducirlos a armonía, es del Pseudovictor; "Perlatum est ad saedem Apostolicam"..., (en *Hinschius*, oc., p. 130), que pasa a Graciano, D. 90, c. 12.

[240] Los textos, de Celestino: "Nulli sacerdoti liceat canones ignorare"... —Jaffé, 154— y de León: "Si vix in laicis intollerabilis videtur inscientia"... —Jaffé, 222—, pasan a Graciano, D. 38, cc. 4 y 3.

[241] El sentido paternal de la corrección adquiere relieve por los textos: a) Del Pseudoanacleto: "Sic vos vestrosque et cunctos corrigite..., en Hinschius. o. c., p. 138; en Graciano, C. 23, q. 3, c. 9, tomándolo de Ivo (Decretum, VI, 346).

b) Del Pseudodámaso: "Qui postest obviare et perturbare perversos"..., en Hinschius, o. c., p. 568; en Graciano, C. 23, q. 3, c. 8.

c) De Agustín: "Quisquis vel quod potest arguendo corrigit"... Contra Epist. Parmeniani; P. L., 43, 51; parte del texto en Graciano, C. 23, q. 3, cc. 5, 6 y 19.

[242] La situación episcopal que refleja el Polycarpus —cfr. supra— encuentra eco en nuestra colección (Lib. I, cc. 42 ss.; fol. 35 r. ss.).

Respecto de lo primero:

a) "Quod infames sunt et alieni ab Ecclesia qui non obediunt episcopis" (ad., c. 96, lib. IV)[243].

b) "Quod ab Ecclesia eliminandi sunt qui episcoporum legationem impediunt" (ad., c. 98, lib. IV)[244].

c) "De inobedientibus et episcopo suo calumniam facientibus" (ad., c. 99, lib. IV)[245].

d) "Quod judicium episcopi sicut testimonium irretractabile sit, et quod in omni negotio ad ipsum appellari possit" (ad., c. 13, lib. V)[246].

e) "Quod anathema sit qui dat et qui accipit res ecclesiaticas praeter voluntatem episcopi vel ejus missi" (ad., c. 44, lib. VII)[247].

Respecto de las relaciones con los otros prelados y súbditos:

a) "Qui alienam plebem invadit debet carere propria" (ad., c. 26, lib. IV)[248].

b) "Ne episcopus a subditis suis aliquid praeter statuta exigere audeat" (ad., c. 89, lib. IV)[249].

c) "Qualiter se debeant habere subditi adversus inimicos episcopi" (ad., c. 95, lib. IV)[250].

d) "Ut nemo fidelis et maxime clerici absque proprii episcopi licentia agere praesumant" (ad., c. 97, lib. IV)[251].

En relación con la autoridad civil:

a) "Ne in hostem episcopi ire cogantur" (ad., c. 84, lib. IV)[252].

b) "Quod ita a laicis saecularia tractanda sunt ne in illis impediatur episcopus" (ad., c. 94, lib. IV)[253].

c) "Quod sicut destitui ita restitui absque Romano Pontifice episcopi non debent" (ad., c. 8, lib. V).

Estos títulos, y muchos más que podrían citarse, demuestran la potestad legislativa y judicial independiente de la de otro obispo dentro de su diócesis, la obligación de someterse a sus disposiciones y la libertad en el ejercicio de sus derechos respecto del poder civil.

H) Privilegios.

La *teoría*, desde Bernoldo a Graciano, ha dado algunos principios respecto de esta fuente particular del derecho.

---

243 "Vestrum qui legatione Chisti fungimini"... En Greciano, C. 11, q. 3, c. 11.
244 "Si quis legationem vestram"..., en Gratiano, D. 94, c. 2.
245 "Si quis sacerdotum vel reliquorum clericorum"..., en Graciano, C. 11, q. 1, c. 18.
246 "Vollumus atque praecipimus"...; Graciano, C. 11, q. 1, cc. 35-37.
247 "In canonibus in Gangresi constitutis"..., en Greciano, C. 16, q. 1, c. 57.
248 "Si quis episcopus civitatis suae"..., en Graciano, D. 7, q. 1, c. 31.
249 "Nulli Episcopo liceat"..., en Graciano, C. 16, q. 1, c. 62.
250 "Quaedan etiam ex vobis intelligere debetis"..., en Graciano, D. 93. c. 1.
251 "Cunctis fidelibus et summopere presbyteris"..., en Graciano, C. 16, q. 1, c. 41.
252 "Reprehensibile valde esse constat"..., en Graciano, C. 23, q. 8, c. 19.
253 "Diaconi vero Ecclesiae sint"..., en Graciano, D. 93, cc. 6 y 7.

Bernoldo no tiene ninguna afirmación explícita. Es más, el centralismo jurídico pontificio que defiende, no le permite hablar de exenciones o privilegios de iglesias particulares. Recordará simplemente la situación privilegiada de la Sede Apostólica, situación que no cae estrictamente bajo el concepto de privilegio sino que obedece a la constitución monárquica de la Iglesia y la sucesión del Primado.

Ivo de Chartres aludirá a los privilegios en la carta a Hugón Lugdunense para demostrarle que la plenitud del legado Atanasio fue una concesión especial, un privilegio personal, que no puede urgirse ni convertirse en situación común[254]; afirmará explícitamente que los privilegios pontificios no pueden abrogarse por las disposiciones contrarias del obispo aunque éste se haya comprometido con juramento[255].

Las disposiciones en contra del *favor* son nulas[256]. El que abusa de la situación previlegiada merece ser privado de ella[257].

El Polycarpus le dedica estos títulos:

> "Quod privilegia ecclesiarum apostolicus debet servare illesa" (III, 5, 7)[258].
>
> "Quod rationabiliter deffinitum est, nullo modo debet violari" (III, 5, 8)[259].

La Col. 7 Librorum bajo el título: "De auctoritate decretorum et privilegiorum pontificum Romanae ecclesiae" (c. 1, lib. I; ms. cit., fol. 28 r.), defiende los privilegios concedidos a la Sede Apostólica[260] y por ella a otras iglesias[261].

La Cesaraugustana.—La 2.ª Rec. (ms. Vat. Lat. 5715, fol. 4 r.) empieza su libro II con el título: "De Romanae Ecclesiae privilegiis", que vuelve a repetir en el c. 66 del mismo lib.: "De singulari privilegio Romanae ecclesiae". Estos privilegios se entienden en ambos títu-

---

254 "Quoniam sic precepit Leo Papa Athanasio legato suo, personale intelligimus esse privilegium, non generale decretum"... Epist. 59; P. L., 162, 70 A.

255 Epist. 77; ibid., 99 C.

256 "Constat non esse pro lege habendum quod manifestum fuerit contra privilegia praesumptum". Epist. 193; ibid., 203 B. En confirmación de estas afirmaciones tenemos las intitulaciones: a) "De iis qui privilegia ecclesiastica calcare contendunt". (ad 150, Decretum: III.ª Pars.).

b) "Quod ea quae privilegiis universalis Ecclesiae contraria probantur, nulla ratione subsistant" (Ad. c. 75, Decretum, IV.ª Pars.).

257 "Privilegium moeretur amittere qui concessa sibi abutitur potestate". Epist. 162; P. L., ibid., col. 166.

258 "De ecclesiasticis privilegiis quod vestra fraternitas"..., de Gregorio (JAFFÉ, 834).

259 "Quod piae desiderium voluntatis"..., del mismo pontífice (JAFFÉ, 1268).

260 "Haec constitutionis nostrae decreta quae per defensorem sunt privilegiis conccesa"..., en Graciano, C. 25, q. 2, c. 7.

261 "Quae sententiae apostolicae saedis auctoritate sancita sunt"..., de Gregorio a Vigilio (JAFFÉ, 1268).

los en un sentido amplio, referidos a la situación primacial de la Sede Romana[262].

Respecto de los privilegios de las otras iglesias se establece el principio de la necesidad de su conformidad con la disciplina común, y la invalidez de los subrepticios: "privilegia cum jure et legibus convenientia valeant; subreptitia, vero, nihil" (ad c. 2, lib. II; 2.ª Rec., fol. 4 r.).

El texto de la colección da tres conclusiones distintas: la prevalencia sobre la disciplina común y, como condiciones, la conformidad con las leyes y las verdad en su impetración: "Illa sane uniuscujusque suplicantis concessa praevalent et effectui mancipantur quae cum jure et legibus concordant. Ea vero quae subreptitia vel falsis praecibus forsitam impetrantur, nullum suplicantibus ferant remedium"[263]. Hasta dónde debe entender esta conformidad? Creemos que hasta el "privilegium praeter jus", y por ende, en sentido exclusivamente negativo[264]. Esto supuesto deben observarse:

"Quod privilegia confirmanda sunt" (ad c. 25, lib. VII).

"Quod Romanae Ecclesiae sicut sua aliarum privilegia ecclesiarum observare debet" (ad. c. 15 lib. VII)[265].

El que abusa de la potestad concedida merece ser privado del privilegio:

"Privilegium omnino moeretur amittere qui permissa sibi abutitur potestate" (ad. c. 14, lib. VII)[266].

"Qui sacrat indignum, jus consecrandi aufert" (ad. c. 17, lib. IV)[267].

I) Costumbre.

La misma posición existe respecto de la *costumbre* en *Bernoldo* que respecto de los privilegios. Los usos, que como argumento oponían los adversarios de Gregorio VII y que obligan al gran Pontífice a recor-

---

[262] El título siguiente (al c. 97) lo prueba "Quod Romanae ecclesiae aliae subjectae sint, et quod ab ipsa judicari et ad ipsam refugium habere debeant". "Si vestra Antiochena"...; "Episcoporum judicia"..., en Graciano, C. 2, q. 6, c. 6, y C. 24, q. 1, 15; se usa de nuevo la misma palabra al hablar de la jurisdicción sobre todas las iglesias" "Qui Romanae ecclesiae aufferre conatur haereticus est"... (ad c. 3, lib. V); texto: "Quod autem provincia"..., en Graciano, D. 22, c. 1, desde: "Omnes sive patriarche"...

[263] El texto es distinto del de Ivo (Decretum, IV, 191) y de Graciano (C. 25. q. 2, c. 16). Friedberg no señala nuestra colección como fuente de la Concordia.

[264] El título del c. 34 (lib. II): "Quod contra statuta non valeant, et quod generalia specialibus praeferenda sunt", con el texto: "Imperiali dispositione sancitum est... Item: generale praeceptum beneficio speciali praeferendum est", de Gregorio —Jaffé, 1163. El 1.º pasa a Graciano (C. 25, q. 2, c. 13) sin otro antecedente histórico que la Ces. Ambos deben entenderse en sentido positivo contrario.

[265] "De ecclesiasticis privilegiis"..., en Graciano, C. 25, q. 2, c. 9.

[266] "Privilegium omnino ammittere"..., de Gregorio (Jaffé, 848).

[267] "Si quis episcopus talem consecraverit sacerdotem"..., en Graciano, C. 25, q. 2, c. 24, y C. 1, q. 1, c. 43. El carácter del privilegio tiene más relieve en el primer lugar del Decreto.

dar, como luego Urbano II, las palabras del Evangelio: "Ego sum Veritas", no encuentran justificación alguna en las obras del Constantiense.

Ivo de Carnot tiene en gran prestigio esta fuente del derecho siendo el primero que formula afirmaciones explícitas sobre su valor y extensión.

El lugar que ocupa la costumbre entre las fuentes en Ivo es posterior al de la Sagrada Escritura y al de los Concilios en el Decreto[268]: posterior a las Decretales y leyes imperiales en la carta a Walterio[269].

Respecto de su valor, no deben oponerse a la Sagrada Escritura. a la fe, a la verdad o razón y al bien espiritual de los fieles:

a) "Quod consuetudines diversae in diversis ecclesiis constitutae maneant, si contra fidem non sunt et veritati consentiant" (ad., c. 156, Panormia; 2.ª Pars).

b) "Diversas pro loco et tempore in una fide consuetudines non obesse" (ad., c. 223, Dec.; 4.ª Pars).

c) "Consuetudinem servandam esse quae non est contra fidem catholicam" (ad., c. 66, Dec.; 4.ª Pars).

d) "Quod consuetudo non adeo valet ut rationem vincant..." (ad., c. 202, Dec.; 4.ª Pars).

e) "Usum qui contrarium veritati est abolendum esse" (ad., c. 213, Dec.; 4.ª Pars).

f) "Ut manifestata veritate, consuetudo cedat" (ad., c. 234, Dec.; 4.ª Pars).

g) "Malas consuetudines citissime esse evellendas" (ad., c. 203, Dec.; 4.ª Pars)[270].

No deben oponerse a la ley; indirectamente deben ser aprobadas por la autoridad:

"Quod usus auctoritati cedere debet" (ad., c. 207, Dec.; 4.ª Pars).

"Quod consuetudo non adeo valet ut... vincat... legem" (ad., c. 202, Dec.; 4.ª Pars).

"Quod contra leges accipitur per leges dissolvitur" (ad., c. 230, Dec.; 4.ª Pars).

"Non resistendum est consuetudini cui canonica non obstat auctoritas" (ad., c. 155, Panormia; 2.ª Pars).

Con estas condiciones, *obliga:* "Quod consuetudines ecclesiasticae pro lege sunt tenendae" (ad., c. 68, Dec.; 4.ª Pars).

---

[268] En el título al libro IV, 2.ª Parte: "De Scriptoribus canonicis, de consuetudinibus"... R. Werhlé: De la coutume dans le droit canonique (París, 1928) p. 82, opina que ningún texto tiene interés especial.

[269] Epist. 184; P. L., 162, 184 D.

[270] Respecto de la simonía, dirá que las costumbres son "malae sapitae", cfr. Epist. 133; P. L., 162, 141-142; cfr. también, Epist. 276, a Pascual; P. L., ibid., 278 D.

"Quod diuturni mores consensu utentium approbati legem imittantur" (ad., c. 94, Dec.; 4.ª Pars).

Los legados no pueden ir en contra de la costumbre antigua[271]; los RR. Pontífices fueron los primeros en observarlas[272]; debe siempre obrarse "secundum morem et legem"[273].

El Polycarpus dedica un título íntegro a la costumbre: "De consuetudine" (lib. III, c. 23; ms. Vat. Lat. 1334, fol. 37 v.-38 r.).

Los textos, dos pasan a Graciano, someten la costumbre al servite a la verdad, la razón, la moral[275], y la fe católica[276].

El Polycarpus coloca la costumbre en el último puesto de las fuentes materiales, es decir, después de la Escritura, Decretales, concilios y textos patrísticos.

La Col. 7 Librorum coloca igualmente el título "De consuetudine" en último lugar, después de las autoridades y la "ratio" (Lib. I, c. 32; ms. Vat. Lat. 1346, fol. 31 v.).

Los textos dan el valor legal de la costumbre[274], su inferioridad frencio de los buenos usos, de la verdad y la razón[277].

La Cesaraugustana, siguiendo a Ivo, tiene múltiples intitulaciones

---

[271] Cfr. Epist. 60, a Hugón; P. L., 162, 70 A. B. "Miramur cur privatis legibus et novis traditionibus, veteres consuetudines et traditiones removere contenditis"; ibidem, 72 C; cfr. también Epist. 61; P. L., ibid., 75 D.

[272] Cfr. Epístolas 73 y 74; ibid., col. 92 ss.

[273] Epist. 179; P. L., ibid., col. 181 B.

[274] "Illa autem quae non scripta sunt sed tradita custodimus"... "Quis autem nesciat aut non advertat"... en Graciano, D. 11, c. 11.
"In iis rebus in quibus nihil certi"... en Graciano, D. 11, c. 7.

[275] "Non minus mala consuetudo"... Conc. Sardicense, c. 1. "Consuetudinis ususque logevi"... En Graciano, D. 11, c. 4. "Consuetudines ratio et veritas semper excludit"... AGUSTÍN. "De Baptismo contra Donatistas", lib. III, c .8, n.º 11; P. L. 43, 144.

[276] "Consuetudinem laudamus"..., en Graciano, D. 11, c. 6.

[277] "Non minus mala consuetudo"..., c. 1 del Sardicense.
"Consuetudinem ratio et veritas"... de AGUSTÍN, en el lugar citado en la nota anterior.
"In his rebus in quibus nihil"... AGUSTÍN: Epist, 36, c. 1, n.º 2 —P. L., 33, 136—; en Graciano, D. 11, c. 7.
"Illa quae nec scripta sunt"... AGUSTÍN: *In Inquisitiones Januarii*, Epist. 54, cc. 1 y 2; P. L., 33, 200; en Graciano D. 12, c. 11. La coincidencia literal entre la Col. 7 Librorum y Graciano es casi total; por lo demás, el hecho de no hallarse el texto agustiniano en ninguna colección anterior nos induce a creer que el Maestro pudo inspirarse en nuestra colección, en la que el texto, según el ms. citado, es así: "Illa quae scripta sunt et tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe observantur debent intelligi vel ab ipsis apostolicis, vel plenariis conciliis quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata ac statuta retineri; sicut id quod Domini passio et resurrectio et ascensio in caelum, adventus de Spiritu Sancto aniversaria solemnitate celebratur, et si quid tale ocurrerit quod servatur ab universis, sed quacunque se difundit ecclesia. Alia vero quae per loca terrarum regionesque variantur, sicut est quod alii jejunant sabato. alii quotidie conmunicant Corpori et Sanguini Domini, alii certis diebus accipiunt, et si quid aliud hujusmod; adverti potest, totum hoc genus rerum liberas habet observationes. Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter habendum et pro eorum inter quos vivitur societate servandum est. Mater Mediolanum me secuta invenit ecclesiam sabbato jejunantem. Caeperam fluctuare quid agerem. Tunc ego consului de hac re beatissimae memoriae episcopum Ambrosium suum. At ille ait: Cum Roma venio, sabbato jejuno; sic, et tu ad quam forte ecclesiam veneris, ejus morem serva, si cuiquam non eis esse scandalum, nec quemquam tibi. Hoc cum matri renuntiasen, libenter amplexa est".

referentes a la costumbre[278]. El lugar que ocupa en el libro I es el inmediatamente posterior al de la Sagrada Escritura y antes del de los concilios.

Dada la definición de "mos" y "consuetudo"[279], le señala como condiciones la conformidad con la Escritura, fe, razón y verdad, buenas costumbres y autoridad o ley:

"Quod morem servare et magis praecepto Dei obedire debeamus"[280].

"Quod veritas et ratio praeponenda sit consuetudini" (lib. I, cc. 17-19; 2.ª Rec., fol. 2r)[281].

"De mala consuetudine amputanda" (lib. I, c. 14; 2.ª Rec., fol. 1v)[282].

"De consuetudine quae non contra fidem servanda" (lib. I, cc. 15-16; 2.ª Rec., ibid.)[283].

"Quod pro lege habenda est quando non est contra legem aut rationem consuetudo"[284].

"Quod apostolica auctoritas —RR. PP.— praeponenda sit consuetudini"[285].

"Qui usus cui cedere debeat" (Usus, auctoritati, legi et rationi)[286].

Respecto de su valor:

---

[278] Su contemporánea, también enédita, la colección de Chalons-sur. Marne (ms. 47; cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire*..., II, p. 308) incluye igualmente en sus partes VI y VII los títulos: "De Consuetudinibus ecclesiasticis" y "De consuetudine", influenciada por la Tripartita de Ivo.

[279] Texto de Isidoro: "Mos est vetustate... Consuetudo autem est jus"..., en Graciano, D. 1, cc. 4 y 5.

Los textos de Isidoro —lib. V de las Etimologías, c. 3, 3 y Lib. II, c. 10, 1 y 2; P. L., 82, 199, 130— se completan con el De Differentiarum, lib. I, 43, n.º 339. P. L., 83, 45, donde se da la diferencia entre "mos" y "lex"; diversidad de costumbres en el lib. V, Etymologiarum, c. 2, n.º 1; P. L., 82, 198; la diferencia entre costumbre y rito, en Differentiarum, lib. I, 18, n.º 122; P. L., 83, 23.

[280] Ad c. 20 lib. I (2.ª Rec., fol. 2 r: "Quae contra hominum mores"..., en Graciano, D. 8, c. 2.

El texto de Agustín, Liber III Confessionum (n.º 15, in medio, en Corpus Script. Eccles. Lat., vol. 33, Sectio 1.ª, Pars 1.ª, pp. 46-57; P. L., 32, 589), al utilizar "Flagitia" en contra de "facinora" (Ibid., n.º 16), le da un sentido social doble, o "contra naturam", en el que se viola la sociedad que debemos tener con Dios, o contra "mores hominis", en el que se viola la sociedad que los hombres tienen entre sí. La cesión al precepto de Dios se encuentra, dado el contexto, en la razón superior que le compete a Dios frente a la sociedad para cambiar sus costumbres, comparada con la que es propia del legislador humano, y en la razón de orden, en virtud de la cual "major potestas minori ad obediendum praeponitur". Cfr. también lib. V: Confessionum, c. VIII, n.º 14 —P. L., 32, 712— y Epist. 54, c. 19, n.º 35.

[281] Textos: "Veritate manifestata"... en Graciano, D. 8, c. 4. "Majorum tradictiones"..., en Graciano, D. 76, c. 11. Las palabras tomadas de Jerónimo a Nepociano —P. L., 22, 672— en el contexto oponen las costumbres de las iglesias particulares a las trasmitidas por los mayores, que deben observarse como leyes apostólicas; el "unaquaque provincia in suo sensu abundet", no quiere decir que para estas provincias tales costumbres sean preceptos, es decir, tengan fuerza de ley. Luego las que son patrimonio de la Iglesia universal tienen carácter obligatorio. La colección extiende también a las tradiciones lo que Jerónimo aplica a las costumbres.

"In his in quibus"..., en Graciano, D. 11, c. 7.

[282] "Mala consuetudo"... en Graciano, D. 12, c. 3.

[283] "Nos consuetudinem quae contra fidem"..., en Graciano, D. 12, c. 8.

[284] Ces. lib. I, c. 26; 2.ª Rec., fol. 2 r.: "Consuetudo praecedens et ratio"..., en Graciano, D. 12, c. 7, y D. 11, c. 4.

[285] C. 21, lib. I; 2.ª Rec., fol. 2 r. Textos: "Quod ab hujus Saedis rectoribus"... y "De consuetudinibus quas nobis apponere"..., en Graciano, D. 12, c. 3, y D. 11, c. 2.

[286] "Usus auctoritati cedat" (Ces. Lib. I, c. 25; 2.ª Rec., fol. 2 r.), en Graciano D. 11, c. 1.

El texto de Isidoro (Liber II Synonimorum, n.º 80, al fin, P. L., 83, 863) se refiere a los usos malos que "praesumptione inductos" van contra las buenas costumbres (cfr. ibidem, col. 893, n.º 63). La Ces. lo entiende en un sentido más amplio, incluyendo los contrarios a las disposiciones.

a) "Quod ecclesiastica consuetudo tenenda sit" (ad., c. 17, lib. I; 2.ª Rec., fol. 2r).

b) "Quod diuturni mores legem imittantur"[287].

c) "Quod legis interpres sit consuetudo".

Una simple comparación con Ivo demuestra la influencia del Carnutiense en nuestra colección, que ha completado los títulos referentes a la costumbre con el Polycarpus y la Col. 7 Librorum.

J) Autoridad civil.

Los polemistas favorables al Pontífice habían utilizado la autoridad imperial no como fuente de derecho en los asuntos eclesiásticos sino como leyes que obligaban a los laicos a aceptar los privilegios y favores concedidos por los príncipes seculares a la Iglesia[288]. Esto había introducido en las colecciones, en mayor o menor número, una serie de textos romanos y germanos que por ellas pasaron total o parcialmente al Decreto de Graciano[289].

Bernoldo de Constanza se hace eco de esta posición gregoriana. Sin formular afirmación teórica sobre el poder secular, se limita a citar las leyes romanas referentes a la datación de los escritos y que han sido aceptadas por la Iglesia[290]. Repetirá la sumisión debida al sacerdocio por parte de los emperadores[291] y recordará el poder pontificio de deponer a la potestad secular librando a sus súbditos de la obediencia[292].

En cuanto al origen de la potestad civil, tampoco queda suficientemente prestigiado en el Constantiense: "Quorum utique —imperatorum— dignitas potius ex humana adinventione quam ex divina institutione videtur processisse"[293]. Así, Bernoldo se pondrá en este problema de parte de los más acérrimos adversarios del emperador.

Ivo de Chartres se coloca en el extremo contrario. Supuesta la superioridad de la Iglesia (R. P. y obispos)[294] y su independencia:

---

287 "Non scripto in jus venit"... (Ces lib. II, c. 21; 2.ª Rec., fol. 2 r.); en Graciano, D. 12 c. 6.

288 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, p. 13.

289 En las colecciones estrictamente gregorianas, cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, pp. 17-18, 30-31, 45, 159-161, etc.

290 De Excommunicatis, P. L., 148, 1207 B.

291 "Reges sacerdotali potestati certum est subjacere". P. L., ibidem 1253 A; cfr. ibidem, 1222-1223.

292 "Necessario consequitur —dada la superioridad del Sacerdocio sobre el Imperio— ut et subjectos de manibus praelatorum possint emancipare; non enim rata posset esse praelatorum depositio, si subjectorum nulla fieri possit detractio" —ibid., col. 1254 A. Todo el "De solutione juramentorum tractatio". —P. L., ibid., col. 1251-1256— está ordenado a demostrar la posibilidad de liberar a los súbditos del juramento de fidelidad a sus príncipes, si éstos son despuestos por la Sede Apostólica.

293 Ibidem, col. 1253 A.

294 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...* II, p. 111. La superioridad, en estos títulos: a) "Ut nullus episcopus cogatur ad judicium seculare venire" (ad c. 369, Decretum, V.ª Pars.).

1) Señala a las leyes de los emperadores un puesto verdadero, aunque secundario[295], dentro de las fuentes materiales del derecho canónico:

a) "Quod leges temporales, postquam institutae sunt, servandae sunt" (ad., c. 169, Dec.; 4.ª Pars).

b) "Quod constat esse legem quidquid imperator per epistolam constituit" (ad., c. 173, Dec.; 4.ª Pars).

c) "Leges cristianorum regum ab Ecclesia recipiendas" (ad., c. 177, Dec.; 4.ª Pars).

d) "Quod leges principum... nulli liceat contemnere" (ad., cc. 179-180, Dec.; 4.ª Pars).

e) "Legibus imperatorum obediendum esse" (ad., c. 184, Dec.; 4.ª Pars).

f) "Quod communione privari possunt qui legibus contradicunt" (ad., c. 185, Dec.; 4.ª Pars).

g) "Quod non frustra instituta est potestas regis" (ad., c. 108, Dec.; 10ª Pars).

h) "Ut regum adversarii exconmunicentur" (ad., c. 23, Dec.; 16ª Pars).

i) "De illis qui principi non obediunt" (ad., c. 24, Dec.; 16ª Pars).

j) "Principum placita, animo jus condendi facta, habent vim legis generalis, nisi sint facta ad certas personas" (ad., c. 146, Panormia; 2.ª Pars).

k) "Leges imperatorum custodire oportet" (ad., c. 149, Panormia; 2.ª Pars).

l) "Suplicium adquirit qui justis imperatorum legibus non obtemperat" (ad., c. 154, Panormia; 2.ª Pars).

ll) "Legibus imperatorum non in omnibus controversiis ecclesiasticis utendum est" (ad., c. 186, Dec.; 4.ª Pars).

En conformidad con estos títulos, sostiene en sus escritos la opinión sobre el auténtico valor disciplinar de las disposiciones civiles. En el Prólogo al Decreto (P. L., 161, 58) alaba las leyes romanas: "De venerandis legitur legibus romanis: Quodcunque imperator per epistolam constituit, vel cognoscens decrevit, vel edicto praecepit, legem esse constat". En la Epist. 184 (P. L., 162, 184), refiriéndose a las Decretales, costumbres y leyes imperiales dirá: "Sine quibus res divinae et humanae tutae esse non possunt". Respecto de las Novellas afirma que han sido recibidas por la Iglesia Romana (Cfr. Epis. 280; ibid., col. 281 B.), etc...

---

b) "Nullam dignitatem secularem sed nec imperialem honori vel dignitate episcopi possit adequari" (ad c. 378, Decretum, Vª Pars.).

c) "De episcopis quod omnes homines eis jure obedire debent" (ad c. 224, Decretum, Vª Pars.).

d) "Quod ecclesiastica jura non possunt legibus imperialibus dissolvi" (ad c. 187, Decretum, IVª Pars.) etc., etc., cfr.: Autoridad pontificia en Ivo, y Epístola 171.

295 "Hactenus ex corpore canonum. Ea quae sequuntur... aut leges catholicorum regum sunt"..., antes de la autoridad episcopal y después de la patrística; cfr. FOURNIER-LE BRAS: *Histoire*..., II, p. 63.

En prueba de estas afirmaciones utiliza las leyes civiles en sus colecciones[296] y escritos[297].

2) Señala la necesidad de la mutua comprensión entre los dos poderes para que pueda ser eficaz la Reforma:

"Quod cristiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigent; Pontifices vero pro cursu temporalium rerum legibus imperatorum utuntur" (ad., c. 188, Dec.; 4.ª Pars).

"Auctoritate sacra Pontificum et regali potestate hujus mundi gubernacula reguntur" (ad., c. 109, Panormia; 5.ª Pars).

No tiene recelo en afirmar que "res omnes non aliter bene administrantur nisi cum regnum et sacerdotium in unum conveniunt"[298]. Esta armonía o necesidad de comprensión le lleva a admitir leyes civiles en materia exclusivamente eclesiástica[299] y a sostener una teoría nueva en el problema de la investidura[300].

El Polycarpus utiliza el Digesto, Codex y las Novelas poniéndose abiertamente en contra de las soluciones absolutas de los gregorianos[301].

Respecto de la *teoría* tiene dos puntos interesantes:

1.°) La dignidad, y 2.°) el valor jurídico de las disposiciones imperiales, bajo la intitulación: "De Pontificali et regali auctoritate" (lib. I, c. 28; ms. Vat. Lat., 1354, fol. 24 v.-25 v.). Los textos en favor del emperador demuestran el origen divino de la potestad civil[302], la necesidad de sus leyes para la seguridad social[303] y la posibilidad de utilizar

---

296 El libro IV del Decretum recuerda las de Teodosio, Carlomagno y Lotario (cc. 170-176); cfr. Decretum, VII.ª Pars, cc. 153-158; VIII, cc. 31-37; IX, 1-4; X, 41-46.

297 Cfr. sobre la *desponsatio*, leyes romanas en la carta 167, a Hidelberto —P. L., 162, 170—; sobre el *expolio de las posesiones de la Iglesia*, en la carta 184, leyes imperiales. P. L., 162, 184 D. Las Novelas se citan en la carta 280 —P. L., ibidem, col. 281 B.

298 Epístola 106, a Enrique de Inglaterra —P. L., 162, 125 A. Es el argumento de toda la carta 238, a Pascual Pontífice —P. L., 162, 245-246. En este sentido influye en el "De regia potestate et sacerdotali dignitate" de Hugón de Fleury; cfr. A. Fliche V. Martín: *La Réforma Grégorienne*, pp. 348-349.

299 Cfr. Decretum, VI, 402 ss.; Fournier-Le Bras: *Histoire*... II, pp. 110-111.

300 Rechazada por Urbano; cfr. A. Fliche-V. Martín: *La Réforme Grégorienne*, pp. 333 ss.; al oponerse Ivo al concepto rigorista de Gregorio VII en este punto —cfr. Epístolas sobre la investidura, MGH. Libelli de Lite, II, pp. 647-654—, cree que la solución de Hildebrando es algo contingente, de carácter disciplinar y susceptible de reforma; cfr. P. Fournier: *Yves de Chartres et le droit canonique*, en Revue des questions historiques, t. 63 (1898), p. 69. Gracias a su espíritu moredador y ecléctico, la Reforma fue posible; cfr. A. Fliche-V. Martín, o. c., pp. 400-401.

301 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire*..., II, p. 175, con bibliografía, y p. 178. El Polycarpus tiene los dos títulos famosos comunes a todas las colecciones moderadas: "De praecepto, admonitione et consilio"; "quod necessitas imperavit, cesset necessitate cessante", (lib. I, c. 26, y lib. VII, c. 16; ms. cit., fol. 23 r. y fol. 172).

302 "Duo sunt, imperator auguste, quibus principaliter hic mundus regitur..., en Graciano, D. 96, c. 10.
"Qui resistit potestati, ordinationi Dei resistit"..., en Graciano, C. 11, q. 3, c. 87.
"Imperatores si in errore essent"., en Graciano, C. 11, q. 3, c. 98. Friedberg no cita al Polycarpus.

303 "Omnes res aliter tutae esse non possunt..." de León, —Jaffé, 226—; en Graciano, C. 23, q. 5, c. 21.
"Prodest serenitas vestra cujus ministerio"..., en Graciano, C. 23, q. 5, c. 4.

su poder[304]. A la potestad se le debe, no mandando nada en contra de Dios o de los cánones, obediencia[305].

Como si no quedara suficientemente probado este origen noble y esta sumisión debida, el Polycarpus dedica un título especial a cada extremo: "Quare potestas hominibus data sit et ad quid principentur" (lib. VI, sub. c. 1: "De imperatoribus, principibus, et reliquis laicis eorumque ministerio" (ms. cit., fol. 134-135), "De obediendo reipublicae utilitatibus" (lib. VI, c. 2; ms. cit., fol. 136 r.)[306].

Los que no obedecen a la potestad deben ser considerados como "prevaricatores fidei catholicae" y anatemas[307].

La Col. 7 librorum, invoca mayor número de textos de Gregorio VII que el Polycarpus[308], y no mantiene claro el principio sobre el valor de las leyes civiles. Fuera de su uso[309], apenas añade principios teóricos.

Se contenta con señalar límites a los emperadores en la cuestión de las investiduras: "Ut ecclesia saeculari potentia seu praetio vel laicali investitura non pervadatur" (lib. I, c. 47; ms. Vat. Lat. 1346, fol. 38 r.); recuerda la sumisión debida al sacerdocio: "Quod Imperatores Ecclesiae viris subesse debent, non praesse". (Lib. VII, c. 1; ms. cit., fol. 121 r. y v.)[310], y que no puede obedecérseles en contra de Dios o de la Iglesia[311].

---

304 "Maximianus auxilium petivit"... Agustín (Epist. 185, n.º 28), en Graciano, C. 23, q. 3, c. 2.

305 "Julianus exstitit imperator infidelis"... Agustín, in Psalmum 124, n.º 7...; en Graciano, C. 11, q. 3, c. 98 § 1, no citado por Friedberg.

"Si bonum est quod praecipit"... Jerónimo in Epist. ad Titum, c. 2, v. 9, n.º 730.

"Lege imperatorum non im omnibus"... de Nicolás —Jaffé, 2054; Graciano, D. 10, c. 1.

"Constitutiones contra canones"... Capitulum Angilramni, 36 (Hinschius, o. c., p. 746); en Graciano, D. 10, c. 4.

306 "Summa militae laus"... de Gregorio, —Jaffé, 220— Graciano, C. 23, q. 1, c. 7. Friedberg no cita al Polycarpus.

307 Bajo el título "De contemptoribus canonum" (Lib. IV, c. 40; ms. cit., fol. 49 r.), se da el texto del Capítulo Angilramni —Hinschius, o. c., p. 769—: "Generali decreto constituimus", que pasa a Graciano, C. 25. q. 1, c. 11, y que incluye la autoridad regia.

308 Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, p. 189 y nota 5.

309 Cfr. Fournier-Le Bras: *ibidem*, p. 190 y nota 1.

310 Los textos: a) de Gelasio: "Duo sunt imperator auguste"..., en Graciano, D. 96, c. 10, hasta el § 1.

b) "Natam propheta palam publiceque"..., del mismo Pontífice, —Jaffé, 395—.

c) "Cur non aditis Imperatorem"...; en el Decreto de Graciano (D. 96, c. 12) desde "Nunquam de pontificibus"... No se cita en Friedberg nuestra colección.

311 "Qui resistit ordinationi"... Agustín, Sermo 62, n.º 13; en Graciano, D. 11, q. 3, c. 97. Friedberg no cita la Col. 7 Librorum. "Julianus exstitit imperator infidelis"... Agustín in Psalmum 124, n.º 7; en Graciano, C. 11, q. 3, c. 98 § 1. "Si bonum est quod praecepit imperator"... Jerónimo in Epist. ad Titum, c. 2, v: 9, n.º 730; en Graciano, C. 11, q. 3, c. 93 § 1.

Es interesante comprobar en la Col. 7 Librorum el relieve que se da a la potestad pontifical; los mismos textos en Polycarpus se utilizan para probar lo contrario.

Lo mismo sucede con el título: "De contemptoribus canonum"; mientras el Polycarpus utiliza el texto del Capitula Angilramni, en que se habla explícitamente de la "potestas regum", la Col. 7 Librorum, bajo el mismo título (ms. cit., fol. 29v; lib. I, c. 25) omite este texto.

La Cesaraugustana, siguiendo a Ivo, utiliza textos civiles[312]. Los principios teóricos sobre la potestad civil son los siguientes:

1) Las leyes civiles son sagradas, es decir, tienen, como la autoridad de donde proceden, un origen divino. Así, bajo el título: "De sacris legibus obdervandis" (lib. I, c. 56; 2.ª Rec., fol. 2 r.), incluye el texto de Agustín: "Sed in adjutorium vestrum terreni imperii leges assumendas putatis..."[313]. Bajo el título: "De discretione officii ecclesiastici et saecularis" (lib. I, c. 59; 2.ª Rec., fol. 4 r.), da el texto de Nicolás, atribuido a Cipriano: "Mediator Dei et hominum"...[314], que divide los poderes originarios de Dios en humanos y espirituales, ambos necesarios. Los que desobedecen estas leyes deben ser castigados severísimamente por la Iglesia: "Excomunicandi sunt qui contra justitiam resistunt principi" (lib. VII, c. 10).

2) Si conformes a los preceptos de Dios, a la fe, buenas costumbre, razón y verdad, deben observarse:

a) "Leges imperatorum pro veritate suscipiendae, contra veritatem respuendae" (ad c. 58, lib. I; 2.ª Rec., fol. 3 v.)[315].

b) "De conservandis apostolicis et *imperialibus* institutis" (ad c. 60, lib. I; 2.ª Rec., fol. 4 r.).[316].

c) "Quod non ubique lege imperatorum utendum est" (ad cc. 62-63, lib. I; 2.ª Rec., fol. 4 r.). Los textos de Nicolás y Ambrosio señalan límites al valor disciplinar de las disposiciones imperiales, sometiéndolas al Evangelio y a la ley eclesiástica[317].

d) "De forma fidelitatis quae deferenda est principi"[318].

---

312 Los cc. 31-33 del libro II (2.ª Rec., fol. 6r) tienen la intitulatio: "De legibus Theodosii" (Graciano, D. 7, c. 2), "De legibus Justiniani", "De Capitulari Caroli". También se llaman "sacrae leges" a las imperiales, en el c. 61 del lib. I.

313 En Graciano, D. 10, c. 7. El texto de Agustín (Contra litteras Petiliani, lib. II, c. 58, n.º 132; en Corpus Script. Eccles. Lat., Vol. 52, Sectio 7, Pars. 2.ª, p. 93, Rec. M. PETSCHENIG) tiene un valor grandísimo en favor de la autoridad imperial. Si los adversarios pueden utilizar la autoridad del Procónsul pagano, ¿no podrán invocar los que mantienen la unidad de la fe la del emperador cristiano? Les concede la legitimidad de este recurso: "Si autem in adjutorium"., aunque se trata de disidentes y de un poder que desconoce la verdadera fe. Es el pensamiento central del C. 17 del lib. IX De Civitate Dei: "Civitas caelestis, dice... legibus terrenae civitatis... obtemperare non dubitat" —P. L., 41, 645—, y que se repite en otros muchos pasajes de Agustín, v. g., en la Epist. 43, c. 4, n.º 13; P. L., 33, 166.

314 En Graciano, D. 10, c. 8.

315 "Imperiali judicio non possunt"..., en Graciano, D. 10, c. 1. La 2.ª Rec. da otro texto bajo el mismo título, tomado de Agustín: "Quicunque leges imperatorum quae pro Dei veritate feruntur obtemperare non vult adquirit grandem [sic] supplicium; quicunque ergo legibus imperatorum quae contra Dei veritatem feruntur obtemperare non vult, adquirit grande premium" (en Corpus Script. Eccles. Lat., Vol. 57, Sectio 2.ª, Pars IV, p. 7; Cfr. AL. GOLDBACHT, sobre esta Epist. 185, en el vol. 58, Sectio 2.ª Pars V, Index III, p. 47).

El texto en el lugar citado significa que deben urgirse las leyes de los príncipes cristianos para que todos "ad salutem revocentur", ya que entonces "pro veritate contra falsitatem constituunt bonas leges"; y enumera ejemplos de los que recibieron premio por no obedecer las leyes injustas y de los que fueron dignos de castigo por no someterse a las justas.

316 "De capitulis imperialibusque preceptis"... En Graciano, D. 10, c. 9.

317 "Legibus imperatorum"... "Lex imperatorum"..., en Graciano, D. 10, c. 1.

318 Lib. VI, c. 22: "De forma fidelitatis aliquid scribere"..., en Graciano, C. 22, q. 5, c. 18.

El lugar que ocupan estos títulos en el libro I y II es el inmediatamente posterior al de la autoridad conciliar y patrística, es decir, el último entre las fuentes materiales del derecho eclesiástico.

RESUMIENDO:

La teoría desde Bernoldo a Graciano ha aportado los siguientes principios ordenados sobre cada una de las fuentes:

Respecto de la Sagrada Escritura, como fuente principal a la que se someten y según la cual deben entenderse las demás, la *teoría* no hace más que repetir en forma más ordenada las ideas patrísticas recogidas en las colecciones anteriores al siglo XII. Si existen algunas diferencias son: o el recurso mayor en Bernoldo para probar la conformidad de los decretos gregorianos con la Verdad revelada, o el relieve que se le da por Ivo a su inmutabilidad, o la intangibilidad y respeto que merece en Polycarpus y la Col 7 Librorum. Es Graciano quien confunde uniendo a su autoridad el derecho natural —verdad y razón— como parte del jus divinum. En cuanto a la jerarquía, el A. T. cede al N. (Ivo) en aquellos que quedó abolido "adveniente veritate evangelica".

La autoridad apostólica: sigue en las cosas de fe a la Sagrada Escritura, pero en lo disciplinar se somete a la autoridad pontificia (Bernoldo) (imprecisión en Ivo, Polycarpus, Col. 7 Librorum y Cesaraugustana).

La autoridad humana frente a la "ratio". Se somete a ella la costumbre y los usos, (Ivo, Cesaraugustana); cesión de todas las autoridades en general, de forma implícita en el Polycarpus y Col. 7 Librorum: explicita en la Cesaraugustana.

La autoridad pontificia. Toda la legislación eclesiástica tiene como razón de ser la autoridad del R. Pontífice que la aprueba o la admite; a esta autoridad se someten los concilios y demás fuentes; las Decretales están sobre toda legislación (explícitamente en Bernoldo). Las disposiciones contrarias son nulas (Bernoldo, Ivo). El R. Pontífice puede cambiar las disposiciones de sus predecesores (explícitamente en Bernoldo, Col. 7 Librorum, Cesaraugustana); puede encomendar su ejercicio con poderes limitados por la costumbre, concilios, autoridad patrística (Ivo).

La autoridad conciliar. Los concilios provinciales y los sínodos, sometidos a los ecuménicos (Bernoldo, Ivo, Col. 7 Librorum, Cesaraugustana). Dentro de estas categorías, los más antiguos ceden a los posteriores (Polycarpus, Col. 7 Librorum, Cesaraugustana).

La autoridad patrística y la tradición disciplinar. Sometidas al R. Pontífice (Bernoldo); fuente secundarias (Ivo) aunque superiores a la autoridad de los legados (Ivo); inmediatamente posteriores a los concilios (Cesaraugustana).

La autoridad episcopal. Sometida totalmente al R. Pontífice (Bernoldo); a ella se subordina la autoridad civil (Ivo, Polycarpus, Cesaraugus-

tana). Potestad explícita de legislar (Ivo, Col. 7 Librorum, Cesaraugustana).

Los privilegios. Distinción entre privilegio personal y general (Ivo); inviolables aun fuera de la legislación común (Ivo, Cesaraugustana). El abuso lleva consigo la pérdida (Ivo, Cesaraugustana). Los que no son conformes con la disciplina común o fueron ilegítimamente adquiridos nada valen (Cesaraugustana). Todos, aun los particulares, merecen respeto (Polycarpus, Col. 7 Librorum, Cesaraugustana).

Costumbre. Vale si conforme con la Escritura, fe, razón, autoridad y utilidad espiritual de los fieles (Ivo, Col. 7 Librorum), si con la moral y fe católica (Polycarpus, Cesaraugustana).

La autoridad civil, fuente secundaria pero verdadera (Ivo, Polycarpus, Cesaraugustana). Sometida a la autoridad divina y eclesiástica (Ivo, Polycarpus, Col. 7 Librorum, Cesaraugustana).

Podríamos preguntarnos: Han observado los autores de estas colecciones, en el momento de transcribir fuentes como normas a seguir, la jerarquía que señalan en sus principios o *teoría*?

—La respuesta es negativa. Si excluimos a Bernoldo, ninguno de ellos ha cumplido o tenido en cuenta las afirmaciones de cada una de las fuentes, ni ha observado la jerarquía entre ellas.

El comprobarlo sería demasiado fácil, teniendo en cuenta los principios de cada uno de ellos. No hay que escandalizarse sin embargo. Desde Bernoldo a Graciano se intenta realizar una síntesis de todo el derecho canónico; este cometido inclina y obliga a los colectores al eclecticismo y al recurso a fuentes completamente ajurídicas, pero que solucionaban conflictos del momento histórico en que aparecieron.

El Constantiense utilizará fuentes dogmáticas, morales e históricas; el Polycarpus recorre a los aprócrifos, al Liber Pontificalis e Historia de Anastasio; la Col. 7 Librorum usa estas mismas fuentes, más otras irlandesas de valor incierto[319].

La Cesaraugustana, la más acléctica de todas, recoge todas las fuentes posibles[320].

No es, pues, de extrañarse que Graciano, a pesar de que inicia la época de la ciencia jurídica como independiente, ciencia que se organiza por la crítica de las fuentes[321], no logra librarse de los apócrifos[322],

---

[319] Cfr. Fournier-Le Bras: *Histoire...*, II, pp. 54, 75-78, 174-177, 190.

[320] Preocupada exclusivamente de la teoría, que en ella adquiere gran importancia, prescinde del criterio de Bernoldo e Ivo (admonitio, praeceptum, dispensatio) y del de Algero (leges necessariae et contingentes).

[321] Cfr. Ghellinck: *Le mouvement...*, pp. 204-205; en ello toma como quiere a San Isidoro, (ibid., nota 1.ª, p. 211).

[322] Señalamos en nuestro discurso: *Las colecciones canónicas en función de la autenticidad, universalidad y unificación del derecho canónico* (en Revista Española de Derecho Canónico [1955] I, pp. 88-92 y notas 106, 107) la serie de apócrifos anteriores y propios de la Concordia.

de la moral, historia y el dogma. A los defectos señalados ya en otro trabajo[323], hemos de añadir que en la Concordia no se dan límites precisos a las fuentes materiales[324] y que en la jerarquía mutua no se observan los principios de la parte doctrinal de las primeras DD. Sin querer contradecir a autoridad alguna[325], el único recurso para explicarlas será el de la mayoría numérica, no el de la subordinación mutua[326].

ROQUE LOSADA COSME

Catedrático en la Facultad de Derecho canónico de Salamanca

---

[323] Discurso y rev. cit. II, pp. 380-381.

[324] V. g., los Cánones Apostolorum, por la influencia de Ivo (cfr. Decretum Ivon. cc. 105, 106 y 107) quedan dudosos en su número y vigor (cfr. Rub. ad cc. 1, 2 y 3, de la D. 16 de la Concordia).

[325] La razón de este modo de proceder es el respeto a todas las autoridades. Utilizará interpretaciones artificiosas para armonizar, antes que excluir por su jerarquía, decisiones de valor desigual. Así, en la D. 28 sobre la continencia de los clérigos, los motivos imperfectos del "timor utilitatis, amissio proprii gradus, ambicio celsioris", y el perfecto "odium criminis" le prestan la distinción deficiente para concordar los textos opuestos en el problema de la reintegración de los clérigos lapsos (cfr. Dictum, III Pars, a. c. 25, D. 50). La oposición entre Gregorio Magno y el Concilio de Cártago se resuelve con la distinción del Dictum, III Pars, a. c. 7, D. 74. La distinción entre sacramentos de necesidad y dignidad, con la explicación personal de Agustín, le permiten armonizar las opiniones más diversas y desiguales (cfr. Dictum, VI Pars, a. c. 40, C. 1, q. 1; XII Pars, a. c. 98, y toda la C. 1, q. 1). El rigor y la misericordia atendiendo a las circunstancias de personas, tiempo y lugar, explican normas diversas (cfr. Dictum, II Pars, a. c. 2, C. 1, q. 5, y Dictum, IV Pars, a. c. 6, C. 1, q. 7). Cuando la solución por los medios utilizados no queda clara, Graciano, sin recurrir a los principios de la teoría, deja, antes que contradecir a la autoridad, dudoso el problema (cfr. D. 1 de Poenit., Dictum, II Pars, § 1, a. c. 38; IV Pars, a. c. 61; Dictum, VII Pars, a. c. 88; Gratianus, a. c. 90, etc.; cfr. D. 2 de Poenit., Dictum, IV Pars, a. c. 41).

[326] Graciano se inclina en favor de una opinión, por el mayor número de autoridades, en la cuestión dogmática: "An peccata redeant... ad poenam" (Dictum, I Pars, a. c. 1, D. 4 de Poenit): "Fauorabilior uidetur —la afirmativa, defendida, según él, por Agustín, Gregorio y otros— quia pluribus roboratur auctoritatibus" (Dictum, VI Pars, § 1, a. c. 15, D. 4 de Poenit). Por lo demás, y hemos de advertirlo para honra del Maestro, las expresiones raras de Ivo "apostolicae Saedis auctoritas contra sanctorum statuta aliquid condere non valet" (ad c. 5, III Pars, de la Panormia, que se repite en la Epist. 77 (P. L., 162, 99 C.) y que pasa a la Cesaraugustana: "A Panormia, que se repite en la Epist. 77, P. L., 162, 99 C. y que pasa a la Cesaraugustana: "a jure documenti auctoritate firmato nec etiam Romano Pontifici licet discedere", o en la equivalente "Contra statuta patrum agere nec licet Romanae auctoritati" (ad c. 24, lib. I y ad c. 43, lib. II), quedan resueltas por Graciano (cfr. Rub. a. c. 7, C. 25, q. 1, y Rub. ad c. 21, C. 25, q. 2) en favor de la autoridad pontificia en el Dictum, II Pars, p. c. 16, C. 25, q. 1, y en el Dictum, II Pars, § 1, a. c. 22, C. 25, q. 2).

DOCUMENTOS Y COMENTARIOS

CONCATEDRALES EN ESPAÑA

SUMARIO: Introducción.

I. Antecedentes Históricos.

1. Precedentes. 2. Método, plan y fuentes. 3. *Bosquejo histórico sobre el proceso de organización territorial*: A) Político-administrativa. B) Eclesiástica. 4. *Mutaciones que han experimentado las diócesis afectadas*: A) Osma: Colegial en Soria. Concatedralidad. Erección de Obispado. B) Calahorra y La Calzada: Nájera sustituye a Calahorra. Retorno de la Sede. Traslado de Nájera a Santo Domingo de la Calzada. Unión de Calahorra y la Calzada. Desunión de sus Catedrales. C) Mondoñedo. D) Orihuela. E) Tuy: Residencia de su Obispo en Labrugia. Restauración de la Sede. Vigo. F) Sigüenza: Origen de la ciudad y Sede episcopal. Evolución histórica de la Sede.

II. La Organización Territorial en el Concordato de 1851.

1. Sumaria visión del problema. 2. Necesidad de una nueva circunscción y defectos de la existente. 3. Tendencias. 4. Realizaciones: A) Mondoñedo. B) Orihuela, Calahorra y la Calzada y Segorbe. C) Tuy, Osma y Sigüenza. 5. Otras traslaciones.

III. Constituciones Apostólicas. Fundamento y valoración.

Introducción

El hecho de la erección de nuevas Concatedrales contenida en las Constituciones Apostólicas, que, fechadas en Roma el 9 de marzo de este año, aparecieron promulgadas en el Acta Apostolicae Sedis del 25 de septiembre último, brinda ocasión para exponer algunos antecedentes históricos de la medida político-administrativa adoptada por la Santa Sede.

Las disposiciones contenidas en las referidas Constituciones afectan a las diócesis de Mondoñedo, Tuy, Orihuela, Calahorra y la Calzada, Osma y Sigüenza, en virtud de las cuales se erigen Concatedrales en las ciudades del Ferrol del Caudillo, Vigo, Alicante, Logroño, Soria y Guadalajara.

Aunque la Iglesia no tiene dentro de su ordenamiento jurídico un

compartimiento específico y peculiar bajo la denominación de derecho administrativo, ha sido y es rica en fórmulas administrativas de las que históricamente se han servido los Estados y sobre las cuales se han cimentado instituciones que aún perviven en nuestros días[1]. De aquí que sea precisamente ahora, cuando nuevamente, se empiezan a volver los ojos hacia ese derecho canónico clásico, casi desechado y cubierto por el polvo del olvido, para buscar la influencia que ha ejercido en el derecho administrativo secular.

Estas medidas que hoy se han adoptado, encierran en sí un simple problema de organización eclesiástico-administrativa, nada nuevo ni excepcional, porque éste es tan viejo como la misma organización de la Iglesia. Pero sin embargo, si lo examinamos ciudadosamente, veremos qué encierra en sí una peculiar característica que consiste en una flexibilidad, una humanización, una elasticidad, típicamente canónicas, en donde al mismo tiempo que se atiende a resolver los problemas que el progreso y la evolución de los tiempos han motivado, procura armonizar sus prescripciones con el respeto a las tradiciones y a los derechos adquiridos por los pueblos[2]. Y esto sin supeditar la acción y la eficacia pastoral a ese respeto tradicional de los pueblos, al permitirles "commorar" en el lugar donde se erige la nueva catedral, pues dicen las Constituciones, "poterit sacer Antistes urbe... in hac eodem civitate, cum ei videbitur, commorari, ibique sacra facere".

Según estas Constituciones las diócesis afectadas, gozarán del privilegio, nada común, de tener dentro de sus límites territoriales, dos catedrales, la de la sede primitiva y la de la nueva. Medida ésta con la que podrá ser factible un deseo de muchos años. Y que, como veremos más adelante, ya se había intentado realizar otras veces en relación con algunas diócesis, pero bajo el imperio de otras fórmulas que lo hizo fracasar radicalmente, porque es ésta materia de difícil regulación, pues como decía en 1848 el Obispo de Córdoba.

---

[1] JORDANA DE POZAS decía a este respecto "que la organización eclesiástica (anterior a la del Estado) ejerce una gran influencia que se manifiesta, sobre todo, en el orden local. Todavía hay países como Inglaterra y Portugal o regiones españolas como Galicia, en las que la parroquia, con este mismo nombre y con un origen conocidamente eclesiástico, es el núcleo, es la unidad territorial del país, y constituye la más pequeña de las administraciones territoriales... La organización parroquial ejerce un influjo sobre la división municipal y no sería difícil que si estudiásemos la división de los partidos judiciales en España, encontrásemos muchas veces su coincidencia con organizaciones eclesiásticas preexistentes". *La reorganización administrativa estatal y el nuevo Concordato*, en *El Concordato de 1953*. Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid (1956).

[2] Pues como dice PIETRO A. D'AVACK, hablando de las normas canónicas del Derecho de la Iglesia, afirma que es éste "rígido e immutabile, nei suoi principi basilari dogmatici, non vi é stato mai altro sistema normativo che abbia dimostrato altretanta duttilitá e pieghevolezza nelle sue applicazioni e che abbia saputo adeguarse con maggiore sensibilitá alle circonstanze e ai bisogni non solo dei tempi, dei luoghi e dei popoli piú diversi, ma anche degli individui singoli stessi". *Corso di Diritto Canonico* (Milano, 1956), pg. 201. Cr. L. DE ECHEVERRÍA *Caratteri comuni e differenziali nel Diritto canonico* "Il Diritto eclesiástico" 66 (1955) pp. 100 y 109.

"Hay inmensa diferencia entre la posición de los legisladores llamados a organizar los negocios de la Iglesia cuando aún no tienen un estado fijo, y la de los que acometen esta empresa después que por una larga serie de siglos, han tenido una cierta organización, que ha creado cuantiosos intereses, situaciones apreciables, afecciones y hábitos inveterados de que ni los pueblos ni los individuos se separan sin grande sentimiento"[3].

I. Antecedentes Históricos

1. *Precedentes*: El hecho de la concatedralidad responde a un fenómeno de política administrativa, y se presenta como medida conciliativa de intereses contrapuestos, y como medio para la atención adecuada de nuevas necesidades dignas de consideración. La máquina administrativa debe ser dúctil y flexible, adecuándose a la solución equitativa de cada caso concreto. Un fenómeno incesantemente repetido en la historia, es el nacimiento de núcleos de vida que llegan a constituir grandes poblaciones y la extinción paulatina de otros. Es lógico que en la situación de tránsito de la ciudad incipiente a la agonizante, se procure una adaptación de elementos constitutivos sociales, cuando ambos núcleos se encierran dentro de un mismo perímetro territorial y están bajo una misma jurisdicción, y es natural que esto se haga procurando no herir susceptibilidades y respetando, en lo posible, los derechos y prerrogativas tradicionales de los pueblos.

De esta premisa parte el nacimiento de muchas de las concatedrales que históricamente han existido. Otras surgieron como consecuencia de privilegio y distinción concedido a algunas ciudades. Bajo el primer concepto nacieron las concatedrales de Sto. Domingo de la Calzada en la diócesis de Calahorra, Baza en la de Guadix, Baeza en la de Jaén. Ejemplos más recientes de concatedralidad los tenemos en Aire-Dax, Coria-Cáceres (9-4-57), Frejus-Tolón (28-4-57), Portalegre-Castelo-Branco (18-7-1956).

La concatedralidad significa, unas veces, la traslación ya realizada de la Sede episcopal de su primitivo asentamiento a otro nuevo por las razones ya señaladas, concediendo a la ciudad que se le priva de la residencia de sus obispos, esta dignidad en paridad con la nueva catedral erigida, y otras veces, representa el paso previo para una poste-

---

[3] *Voto particular del obispo de Córdoba, Presidente de la Junta mixta para el Arreglo del Clero,* 27 noviembre 1848. Este documento manuscrito en lengua castellana e intitulado "*Voto particular del obispo de Córdoba, Presidente de la Junta mixta sobre supresión de diócesis y dotación del clero superior*", puede verse en *Arch. Sgda. Congreg. Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios,* sección II, núm. 588, fasc. d. Para un planteamiento actual del problema vid L. de Echeverría *El nombramiento de las dignidades eclesiásticas y la esfera territorial del gobierno eclesiástica en España* "El Concordato de 1953 (Madrid 1956) pp. 165-193 y en especial 187-192.

rior traslación de la Sede episcopal. El haber pretendido en España, en el Concordato de 1851, la traslación radical sin contemporizar con los pueblos perjudicados, hizo que fracasase lo estipulado.

2. *Método, plan y fuentes*: En las páginas siguientes nos vamos a ocupar de las diócesis hoy afectadas por las recientes Constituciones Apostólicas. No podemos hacer un estudio histórico exahustivo de cada una de ellas, esto sería labor no ya de un artículo, sino de uno o de varios volúmenes. Nuestras pretensiones son más limitadas. Daremos unas ligeras pinceladas sobre la historia de cada una de estas Iglesias, deteniéndonos principalmente en el fenómeno de la concatedralidad obtenida o pretendida en alguna de ellas, y en las traslaciones que, por diversas causas, en el transcurso del tiempo han experimentado, y de modo especial haremos hincapié en el Concordato de 1851. Pero antes se nos va a permitir un brevísimo bosquejo histórico del problema político-administrativo, secular y eclesiástico, en materia de división territorial en España, sobre cuyo escenario han de situarse las divisiones y traslaciones de las Sedes episcopales.

Para realizar este trabajo hemos tenido a la vista dos tipos de materiales, unos de primera mano y otros de segunda. Los de primera mano son los contenidos en el archivo de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Sección 1.ª de la Secretaría de Estado de S. Santidad, en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, en el del Ministerio de Justicia y en el de la Embajada de España cerca de la Santa Sede. Los del primer archivo los pudimos ver gracias a la autorización personal que se dignó concedernos S. Santidad el Papa Pío XII, todos ellos inéditos y secretos. En cuanto a los de segunda mano, nos ha facilitado grandemente la labor la Biblioteca Nacional[4].

3. *Bosquejo histórico sobre el proceso de organización territorial.*

A. *Político-administrativa*: La primera demarcación administrativa de España, pertenece a la conquista romana, pero ya cuando ésta se hallaba bastante avanzada. Catón fue quien realizó esta primera división de España, dividiéndola en dos provincias, Citerior o Cis Ibérica y Ulterior o Trans Ibérica, fijando como línea divisoria el río Ebro. Esta división fue confirmada posteriormente por la Lex Provin-

[4] Hemos tropezado con la dificultad de carecer de monografías y material bibliográfico sobre algunas de las diócesis de que nos ocupamos, o por lo menos, éste último es muy escaso. Para haber realizado un trabajo completo hubiera sido conveniente estudiar la materia en los respectivos archivos catedrales, cosa que nos ha resultado absolutamente imposible, como puede fácilmente colegirse; pero dejamos la puerta abierta para que otros recojan la idea y nos vayan ofreciendo ese rico material contenido allí. Por esto, hemos buscado los documentos a través de las pocas monografías y obras que los han ido publicando, por lo que es posible que existan otros que no hayamos recogido en nuestro trabajo.

ciae en el año 112 a. C. Octavio incorporó definitivamente España al Imperio en el año 38 a. C.

Esta primitiva organización territorial comenzó a sufrir las primeras transformaciones con Augusto, quien en el año 27 a. C., denominó a la Citerior Tarraconense, y la Ulterior la subdividió en dos provincias, Lusitania que comprendía Extremadura y Portugal, y la Bética. Caracalla en el año 216 subdividió también la Tarraconense en dos provincias, Galecia que comprendía el Noroeste de España, y la propia Tarraconense con los restantes territorios. Constantino en el año 332 desmembró de la Tarraconense el Sur y las Baleares, formando la Cartaginense, y Teodosio creó posteriormente la Baleárica.

Durante la Edad Media experimenta España una triple organización, visigoda, musulmana y cristiana. En la primera, aparece sometida al régimen de los pueblos guerreros y se hallaba dividida en nueve provincias, a saber, Celtiberia, Cantabria, Asturia, Carpetania, Orospeda, Gallecia, Lusitania, Bética y Balear. En el año 519 Leovigildo, después de la sumisión de los suevos, hace una nueva división y el territorio ibérico queda distribuido en la forma siguiente: Iberia, Austrigonia, Asturia, Auraliola, Gallecia, Lusitania, Bética e Híspalis. Destruido el Imperio visigodo los árabes conservan fundamentalmente la división de los vencidos. Y en el s. VIII, las provincias existentes son éstas: Celtiberia, Cantabria, Asturia, Cartaginense-Espartaria, Gallecia, Lusitania y Bética.

Durante la dominación musulmana, España constituía al principio una provincia dependiente del Califato de Damasco. Constituido el Emirato independiente de los árabes españoles, Abderramán I dividió España en seis provincias: Córdoba, Granada, Valencia, Zaragoza, Toledo y Mérida. División que permaneció hasta el s. XI, en que desaparece con la caída del Califato y surgen veintitrés reinos de Taifas. En el s. XII se convierte España musulmana en provincia dependiente de los almohades de Africa. En el s. XIII empiezan a formarse numerosos estados independientes que fueron cayendo paulatinamente en manos de los cristianos al empuje de la reconquista.

Durante la era cristiana y con la marcha de la reconquista, fueron apareciendo los reinos cristianos, y así surgieron el de Asturias, la monarquía de Navarra, el condado de Aragón, el reino de Aragón y Castilla, el condado de Barcelona, etc. Como resultado de las grandes transformaciones medievales que sufrió España después de la invasión de los árabes, se la considera dividida en quince regiones, a saber, reino de Galicia, principado de Asturias, reino de León, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Extremadura, Andalucía, Reino de Murcia, Reino de Valencia, Principado de Cataluña, Reino de Aragón, Reino de Navarra, Provincias Vascongadas e Islas Baleares.

Durante la Edad Moderna, realizada la unidad nacional, se man-

tiene la división medieval regional. Carlos II habla de veintiuna provincias en Castilla. A fines del s. XVIII se contaban ya treinta y cuatro provincias. En 1802 se eleva el número a cuarenta y cinco, en 1822 las Cortes suben su número a cincuenta y dos, y en 1833 queda fijado en cuarenta y nueve, división esta última que extiende su esfera de vigencia hasta nuestros días.

B. *Eclesiástica*: Son muy escasos e imprecisos los datos concernientes a la organización administrativa territorial de la Iglesia de España en los cuatro primeros siglos, por una falta casi absoluta de material documental. Sin embargo, parece cierto que hacia la mitad del siglo III ya contaba España con una organización territorial eclesiástica, aunque asentada sobre la secular. García Villada dice que "el origen de las circunscripciones eclesiásticas asciende en España, por lo menos, al año 254, y sus límites y divisiones se confundían con los límites y divisiones de la organización civil"[5].

La razón que viene a apoyar la tesis de que en el s. III ya existía una organización territorial eclesiástica radica en los datos facilitados por el Concilio de Elvira, pues él se halla firmado por los Obispos de España, que según unos ascendían a treinta y seis, cosa al parecer bastante improbable. García Villada dice que fueron diecinueve los obispos que asistieron y veinticuatro los presbíteros. Datos que prueba con rigor histórico[6].

Lo que sí aparece claro es que la organización territorial eclesiástica procuró amoldarse a la organización civil. Y así vemos desde la época de Diocleciano dividida España en cinco provincias eclesiásticas: Tarraconense, Gallega, Lusitana, Bética y Cartaginense, teniendo por capitales a Tarragona, Braga, Mérida, Sevilla y Toledo. La única que no coincide es la Cartaginense, y esto es debido a la importancia estratégica que tenía Toledo[7].

La Iglesia española visigótica fue la que moldeó la verdadera organización territorial eclesiástica, y esto lo hicieron con gran perfección, con la impronta robusta y vigorosa que los visigodos supieron dar a sus obras. Reconstruir la verdadera organización territorial de la Iglesia visigótica, es tarea ardua y difícil. Esto se lo han propuesto Fló-

---

[5] Cfr. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I, 1.ª, pg. 205, y II, 1.ª pg. 206 (Madrid, 1929). También E. Albertini, *Les divisions administratives de l'Espagne romaine* (París, 1923). Vázquez de Parga, *La División de Wamba* (Madrid, 1943).

[6] García Villada, *Historia eclesiástica*, I, 1.ª, págs. 173 y 303.

[7] Así aparece reflejado en la *Lista de Verona* y en el *Breviarum* de Rufius Festus, en Albertini, *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*. En una y otro, la diócesis de España aparece repartida en seis provincias: Baetica, Lusitania, Carthaginensis, Gallecia, Tarraconensis, Mauritania Tingitana. Estas seis provincias las menciona S. Isidoro en sus *Etimologías* (XIV, IV, 29) y se encuentran también en los códices medievales.

REZ[8], SÁNCHEZ ALBORNOZ[9], VÁZQUEZ DE PARGA[10], etc. Ello es debido a la dificultad de conciliar los diversos documentos y catálogos que nos han quedado. VÁZQUEZ DE PARGA los agrupa en dos familias, la de Oreto y la de Cómpluto. Mediante el examen de los documentos conservados, hace una enumeración de las diócesis existentes durante esta época[11]. Las contradicciones entre los textos, se debe, como dice FLÓREZ, a que muchos "se alucinan con el crédito no bien merecido de algunos catálogos antiguos".

La perfección de la división visigótica estriba en la libertad con que procedieron. Libertad que les facilitaban las circunstancias, ya que en el perímetro peninsular aún no habían arraigado las tradiciones de los pueblos. Según esto, la Iglesia visigoda procedió con una libertad tal que trasaladaban las sillas episcopales, las creaban nuevamente, dividían o anexionaban casi arbitrariamente, tanto en la época de dominación arriana como después[12]. Los metropolintanos, los Concilios, los reyes, todos y cada uno de por sí entendían en ello. Y esto era explicable, dice La Fuente, no estando centralizado este derecho todavía en la Santa Sede, resultaban éstas y otras anomalías, por no haber regla fija acerca de este punto[13].

La variación en el dominio del territorio por los distintos pueblos que ocuparon la Península, hizo que cambiaran también las demarcaciones de las provincias eclesiásticas, pasando diócesis de una a otra provincia, según que dependieran políticamente de los visigodos, de los bizantinos o de los suevos. Esta fluctuación se hace más sensible en la región noroeste ocupada por éstos últimos. Desde mediados del s. V hasta fines del VI, vemos que Galicia estaba dividida en dos metrópolis, una la de Braga, y otra, cuya capital era Lugo, a la que pertenecían Iria, Orense, Tuy, Astorga y Britonia, cerca de Mondoñedo.

---

[8] *España Sagrada.*

[9] *Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas y visigodas, en* "Bol. Universidad Santiago" 2, (1930).

[10] *La división de Wamba* (Madrid 1943).

[11] Los principales documentos que nos facilitan las listas de diócesis en España son los siguientes: *Códice Virgiliano o Albeldense,* en *Escorial* d. I, 2; *Escaurialense,* citado a veces como ovetense, Esc. R II 18; *Códice 1279,* que parece provenir de S. Millán de la Cogolla y que se conserva en *Arch. Hist. Nac.; Fuero Juzgo,* 1050, en *Bibl. Nac.* Vitr. 13, 5; *Códice mozárabe andaluz del s. IX,* antes perteneciente a la *Bibl. Capitular de Toledo,* hoy en *Bibl. Nac.* Vitr. 14, 3; *Códice conciliar* 4879 en *Bibl. Nac.: S. Isidoro: De provinciis* (lib. Priv. II, f. 127); *Exquisitio Ispaniae* 1.ª (lib. Priv. II, f. 130); *Exquisito Ispaniae* 2.ª (lib. Priv. II, f. 131). Texto del manuscrito de Oña 1.º y 2.º y carta del Abad de Silos (lib. Priv., II, f. 131, v. b., 146 r.a., y 133 r.a. respectivamente); *Emilianense,* en Esc. de I 1; *Complutense* en *Bibl. Nac.* 1358; *Liber fidei* de *Braga.*

[12] Se ha hablado de varias divisiones eclesiásticas realizadas durante la época visigoda, pero entre todas, la más importante fue la de Wamba, la que durante mucho tiempo se tuvo por auténtica. Ya Flórez la refutaba, con abundancia de pruebas, y afirmaba que es apócrifa, *España Sagrada,* 7, cp. I. De esta materia han escrito: A. BLAZQUEZ, *La Hitación de Wamba. estudio histórico-geográfico* (Madrid, 1907); SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas.* El estudio más reciente es el realizado por VÁZQUEZ DE PARGA, *La división de Wamba* (Madrid 1943). GIMÉNEZ SOLER, *La Hitación de Wamba,* Universidad de Zaragoza, XII, 1935).

[13] V. LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* (Madrid, 1875) I, pg. 221.

Noticias que nos facilita el segundo Concilio Bracarense, celebrado en el año 572[14].

Llegó la invasión musulmana en el s. VIII, y con ella se detiene la marcha progresiva y perfectiva de la organización territorial eclesiástica española. Es el período de la Iglesia mozárabe. En él las provincias eclesiásticas continuaron como en la época goda en todo el territorio ocupado por los árabes. Toledo, Sevilla y Mérida continuaron siendo metrópolis eclesiásticas. No ocurrió así en las Iglesias septentrionales, donde la destrucción de las sedes metropolitanas y de no pocas sufragáneas, hizo variar completamente la organización eclesiástica del país. Las atenciones predominantes de la España musulmana, fueron cuidar de la "lanza y de la espada", más que de los problemas de reorganización administrativa. De aquí que a partir del siglo VIII hasta el s. XIII, hallemos una enorme laguna que afecta a todos los sectores de la vida de la época, tanto del orden civil como eclesiástico, tanto relativo al sector público como al privado. Pues como dice Flórez "el continuo sobresalto en que la hacía estar un poderoso enemigo que tenía dentro de su casa, y el ardor continuo en restaurar su dominio y cristiandad, los obligaba a poner toda la fuerza y atención en las armas"[15].

A partir del s. XIII se abren nuevos horizontes para la Iglesia de España. Se ha formado ya la que pudiéramos llamar España cristiana. Se rompe aquella situación estancada de los siglos de dominación musulmana y comienza a reorganizarse la región septentrional que había sido totalmente alterada. Se inicia una época de reconstrucción. La división territorial eclesiástica arranca del s. XII. pudiendo considerarse éste como el siglo de la división eclesiástica de España.

El largo período de tiempo en el que se realiza la Reconquista y las grandes transformaciones sufridas en el territorio de la Península, hace que sea difícil precisar los límites diocesanos después de aquélla. MANSILLA se expresa al efecto en los términos siguientes:

> "Si la Reconquista se hubiera realizado rápidamente, no hubiera sido difícil volver de nuevo a las antiguas divisiones diocesanas de la época romano-visigótica; pero la Reconquista fue obra de siglos, y, además, de muy diversos y complejos factores. La creación de nuevas sedes, la traslación de algunas a lugar distinto, la supresión de otras, la nueva configuración político-civil de los reinos cristianos, la invasión de fronteras entre los mismos reinos cristianos, eran causas todas que hacían imposible conservar o restaurar las diócesis según sus antiguos límites"[16].

---

[14] TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones de la Iglesia de España*, II, pg. 620.

[15] FLÓREZ; *España Sagrada*, 4, cap. I. Noticias muy interesantes sobre la Iglesia mozárabe española, nos las facilita GARCÍA VILLADA, en su obra antes citada, y así, el t. III, del cap. III lo intitula "Persistencia de la organización eclesiástica antigua en el territorio ocupado por los musulmanes".

[16] S. MANSILLA, *Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del rey S. Fernan-*

De aquí que reconquistados los pueblos a los moros, comenzaban los litigios y controversias entre los obispos, reivindicando para sí los distintos territorios conquistados. Las controversias revestían tales caracteres que se hacía precisa la intervención, unas veces de los reyes por sí mismos, otras de los Concilios o de los Legados, unidos o separados de los reyes, para dirimir aquéllas[17].

La división territorial eclesiástica hecha en esta época, permanece hasta los tiempos de Felipe II, casi sin otras alteraciones fundamentales, que la división de la provincia Tarraconense para formar la de Zaragoza[18] y Valencia, la erección del obispado de Canarias[19] y la restauración de las sedes de Granada, Málaga, Guadix y Almería, como consecuencia de la Reconquista del reino de Granada, hecha por los Reyes Católicos[20].

La organización territorial eclesiástica que llega a los tiempos de Felipe II, adolecía de graves defectos, y sobre todo, el número de sedes episcopales resultaba insuficiente. De aquí que la erección de nuevos obispados fuese una urgente necesidad en la España del s. XVI[21]. Esta necesidad fue reconocida por Carlos V, y de ella se hace eco Felipe II, quien la hizo realidad, negociando con la Santa Sede la erección de algunas sillas episcopales, y su obra extendió su esfera de vigencia, y permaneció casi idéntica, hasta las reformas consagradas en el texto del Concordato de 1851.

4. *Mutaciones que han experimentado las diócesis afectadas:*

Apuntados los más sobresalientes hitos de la organización territorial, tanto civil como eclesiástica, será preciso que demos un paso más para acercarnos a las diócesis que hoy se han visto afectadas por las referidas Constituciones Apostólicas para ver las vicisitudes por las que han atravesado en el devenir del tiempo, y esto de un modo espe-

---

do (Madrid, 1945, pgs. 91 y ss.; *Ibidem, Disputas diocesanas entre Toledo, Braga y Compostela en los ss. XII al XV,* en "Anthologica Annua", publicaciones del Instituto español de Estudios Eclesiásticos, Iglesia Nacional Española, Roma, 1955. A. Ubieto, *Disputas entre los obispados de Huesca, y Lérida en el s. XII,* en "Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón", 2 (1946). F. Martorell, *Fragmentos inéditos de la "Ordinatio ecclesiae Valentinae",* en "Cuadernos de trabajos de la Escuela de Arqueología e Historia en Roma", I (1912). R. Chabas, *Episcopologio valentino* (Valencia, 1909) I. D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica española del s. XVI,* en "Anthol. An.", 5 (1957).

17 D. Mansilla, *Iglesia castellano-leonesa y Curia Romana en los tiempos del Rey S. Fernando,* págs. 93 y 94.

18 L. de Zaragoza, *Teatro histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón,* IV, (Pamplona, 1785). Se erigió en el año 1318, pgs. 1 y ss. J. Goñi, *Una bula de Juan XXII sobre la división de la provincia de Tarragona* (24-4-1318), en "Hispania sacra", 7 (1954) pgs. 87-92.

19 S. Ruiz, *Canaries,* en "Dictionnaire d'Histoire et de Geographie ecclesiastiches" (París, 1949), XI, Col. 706-709. J. Zunzunegui, *Los orígenes de las misiones en las Islas Canarias,* en "Rev. Esp. Teología", 1 (1940-1941) pgs. 361-408, V. Viera y Clavijo, *Historia de Canarias,* 3 (Sta. Cruz de Tenerife, 1952).

20 V. la Fuente, *Historia eclesiástica de España* (Madrid, 1875) 5, pgs. 1217.

21 D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica española del s. XVI* en "Anthol. An.", 4 (1956) pág. 99.

cial, en lo relativo a las traslaciones de que hayan sido objeto y a las diversas tentativas y realizaciones de Concatedralidad experimentadas en las mismas. Seguiremos en su examen el siguiente orden: Osma, Calahorra y la Calzada, Mondoñedo, Orihuela, Tuy y Sigüenza.

A) Osma.—Del origen, antigüedad y valor histórico de Osma, poco podemos decir si tenemos presente que en sus confines territoriales, estaban situadas Clunia y Numancia. Su nombre fue, según refieren Ptolomeo, Orofio y Plinio, Uxama. En tiempos de los godos se halla ya usado el nombre de Oxoma, intitulándose su Obispo Oxomense.

La región de Osma era la Celtiberia, que acababa en Clunia, pero como la Celtiberia tenía, según Estrabón, cuatro partes, debemos contraer esta ciudad a los arevacos, en que la fijan Ptolomeo y Plinio, añadiendo a la misma región, Sigüenza, Segovia y Clunia.

En lo civil estaba sujeta Osma al convento jurídico de Clunia, pero en lo espiritual dependían de Osma la misma Clunia, Termes y Numancia, situadas en el perímetro del Obispado de Osma[22].

Es evidente que la ciudad de Osma era de rango inferior a Clunia, Termes y Numancia. ¿Cómo puede explicarse que se fundase la sede episcopal en aquélla y no en cualquiera de estas otras ciudades, sobre todo en Clunia que era la sede del convento jurídico? Esto no sólo ocurrió en Osma, sino en casi todas las diócesis que fundaron y organizaron los varones apostólicos. La razón parece sensilla, pues según Flórez ninguno fijó su residencia en ciudades matrices, donde la residencia de los magistrados pudiese impedir la publicación del Evangelio... y por lo tanto, escogieron las más pacíficas y menos frecuentadas de pretores. En esta conformidad no era Clunia teatro conforme a la idea de los apostólicos, pues gozaba de convento jurídico[23].

De aquí se infiere además, que el origen de la diócesis de Osma tiene que ser anterior a Constantino Magno, ya que en tiempo de paz debió haberse establecido en Clunia y no en Osma[24].

No se trasladó a Clunia la sede en tiempo de paz porque había prosperado mucho y acaso porque "habiéndose mantenido el prelado de toda aquella diócesis en el tiempo de las turbaciones, no era razón quitársela, pudiendo proseguir en la serenidad del modo que se mantuvo en las tempestades"[25]. Además, que mientras Osma fue prosperando, Clunia y Numancia retrocedieron con la invasión de los bárbaros, perdiendo Clunia su convento jurídico. Existió, pues, en aquellos territo-

---

[22] Cfr. Loperráez, J., *Descripción histórica*, I, pgs. 1-18.
[23] Cfr. Flórez, *España Sagrada*, 7, pg. 286.
[24] En el IV Concilio de Toledo, año 633, aparece Osma como sufragánea de Toledo, Este Concilio fue firmado por el Obispo de la diócesis de Osma.
[25] Cfr. Flórez, ibidem.

rios Obispado desde los primeros tiempos radicando siempre en Osma[26].

Con la invasión de los moros desapareció su Obispo que hubo de huir a Asturias, quedando la ciudad destituida de la presencia de pastor durante todo el período del cautiverio, pero conservando la titularidad de la misma sus Obispos[27].

La restauración de Osma parte de la conquista de Sancho García en el año 1021. Pero la restauración del Obispado no tuvo lugar de modo inmediato; fue preciso esperar a la restauración de la corte e iglesia de Toledo de la cual dependía Osma, año 1085. Bien pronto surgieron controversias sobre límites territoriales que obstaculizaron la pronta restauración de Osma, aun después de conquistadas ésta y Toledo. Estas controversias se debieron sobre todo a las pretensiones del Obispo de Auca que estaba ya en Burgos[28], quien reivindicaba aquel territorio para su diócesis. Osma no tenía Obispo que le defendiese, asumiendo este papel de defensor, el de Toledo. Para resolver el litigio fue preciso reunir un Concilio, el de Husillos (1087), en el que se establecían los límites de las diócesis de Burgos y Osma[29]. Pero aun

---

[26] Sobre esta materia escribieron, y no muy afortunadamente, *Gil González, Theatro eclesiástico de la Iglesia y Ciudad de Osma, vida de sus Obispos, y cosas memorables de su Obispado* (Madrid, 1700) *Gregorio Argaiz. Memorias ilustres de la santa Iglesia y Obispado de Osma* (1661). A esta obra de Argaiz hizo don Francisco de Acedo y Torres, unas anotaciones curiosas. En una de ellas refiriéndose al Obispo don Bernardo, dice lo siguiente: "Mas fuera del poco aprecio que merece la obra de Argaiz, por estar llena de voluntariedades, anacronismos y otros defectos..." López Quirós, J. *Vida y milagros de San Pedro de Osma...* (Valladolid, 1724). sigue a Argaiz y adolece de sus mismos defectos. Sin embargo del primer Obispo del que se tiene seguridad fue Juan, y como tal firmó el VIII Concilio de Toledo. En el siglo VI, afirma Loperraez, *Descripción histórica,* I, pág. 42, había Obispo en Osma, "aunque sin poderle dar un territorio determinado, por falta de instrumentos seguros que lo acrediten". El Obispo Juan gobernó la Iglesia de Osma en los años 591 al 606. Sobre esto y su firma en el VIII Concilio de Toledo, puede verse, Flórez, *España Sagrada,* 6, apénd. XII, pág. 419.

[27] Sin embargo esta afirmación no parece muy segura. Loperráez, *Descripción histórica,* I, pg. 49, censura a López Quirós, quien hacía esta afirmación, y dice que ello no es posible debido a que "las continuas revoluciones en que se hallaban, no les dieron lugar a que nos dexáran ni conserváran las noticias que necesitamos". Después dice que en los doscientos veintiún años, desde el de 881, en que era Obispo Felmiro, hasta el año 1102, que empezó a gobernar la sede el Obispo de San Pedro, "no se puede decir con seguridad tuvo prelado". *l. c.* pg. 56.

[28] La sede de Burgos siempre se consideró como continuación canónica de la antigua sede de Oca, cuya existencia se remonta al siglo V, aunque el primer testimonio aparece en el año 589, testimonio conservado en las Actas del tercer Concilio de Toledo, según lo atestigua García Villada, *Historia Eclesiástica de España,* I, 1, pg. 181. A consecuencia de la invasión árabe quedó destruida la sede de Oca, que se restaura en Burgos, donde según L. Serrano, El *Obispado de Burgos,* I, pg. 231 y III en números 15 y 23, se unifican a fines del siglo XI, los diversos centros episcopales de Sasomón, Muñó y Valpuesta, surgidas por necesidad de la reconquista. También puede verse D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica española del siglo XVI,* en "Anthológica Annua", 5 (1957), pg. 78 y ss. Loperráez, *Descripción histórica del Obispado de Osma con el catálogo de sus prelados* I, pg. 71 y ss. donde describe toda la controversia. Véase el reciente trabajo de Juan Francisco Rivero Recio, *La provincia eclesiástica de Toledo en el siglo XII,* en "Anthol. Ann.", 7 (1959), pp. 95-145.

[29] División hecha en el año 1.088 de los términos de los Obispados de Osma y Oca, en el Concilio provincial que se celebró en Santa María de Husillos. El documento puede verse, en latín, en Loperráez, *Colección Diplomática,* que constituye el tomo III de su obra sobre el Obispado de Osma (Madrid, 1788), VI, pg. 7. *Bula de Urbano II* (1095) dirigida a don Gómez, Obispo de Burgos, por la que se confirma la traslación del Obispado de Oca, y la división de parroquias hechas en el Concilio de Husillos, Loperráez, *Ibidem, suplemento,* I, pg. 552. Bula de Pascual II (año 1 107) sobre el reconocimiento de los límites de Obispados de Burgos y Osma. Loperráez. *Ibidem, suplemento,* I, pg. 553. Trae otras Bulas más del mismo papa y de Inocencio II, confirmatorias de las anteriores; pueden verse en el lugar citado.

A pesar de la intervención pontificia continuó la controversia hasta el año 1136, en el que

pasaron doce años más sin nombrar Obispo de Osma, hasta que a principios del s. XII fue elegido el que luego fue S. Pedro de Osma[30].

A partir de la restauración de la sede de Osma y establecimiento de su Obispo en la misma, se dieron además de las anteriores controversias sobre límites territoriales, otros hechos que tienen íntima relación con la disposición hoy dada y que son su inmediato precedente. Son éstos: 1.°) El establecimiento de Colegiata en Soria. 2.°) Las controversias entre Soria y Osma, alegando aquélla su concatedralidad con ésta. 3.°) Pretensiones de Soria en torno a la erección de Obispado en la misma.

De estos problemas nos ocupamos, aunque brevemente, a continuación.

Colegial.—La iglesia colegial de Soria la instituyó el Obispo de Osma Juan, segundo de este nombre, quien rigió la sede desde 1148 a 1173[31]. Pretendió establecer allí un monasterio. A este efecto obtuvo una donación de la entonces aún villa de Soria, por la que se le entregaba la iglesia de S. Pedro, con la heredad que pudiese trabajar en todo un año una yunta de bueyes en el Villar de Arguijo y permiso para que pudiesen admitir las herencias que dejasen a dicha Iglesia, tanto clérigos como legos, y diesen sus constituciones en la misma forma que estaban las demás Iglesias de canónigos regulares[32].

Con ello el Obispo pretendía establecer la Colegial en Soria. A tal efecto llevó algunos clérigos, quienes poco después abrazaron la regla de S. Agustín. Esta donación fue confirmada por el Emperador Don Alfonso VII en 18 de octubre de 1149, contribuyendo con la donación de la Iglesia de Sta. María de Cardejón, con todas sus heredades y unas casas en Soria[33].

El Obispo, dueño ya de la Iglesia de S. Pedro de Soria, y de algunos bienes, dispuso que los ministros que había puesto en ella, viviesen en comunidad bajo la regla de S. Agustín. La escritura de erección se

---

don Simón de Burgos y don Bernardo de Osma, llegaron a una concordia sobre los términos de los Obispados, concordia que confirmó Inocencio II en el 1137. Los textos de la concordia y de la confirmación pontificia, pueden verse en LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, XV y XVI, pgs. 16-18.

[30] Cfr. LÓPEZ QUIRÓS, *Vida y milagros de San Pedro de Osma* (Valladolid, 1724). LOPERRÁEZ, *Descripción histórica*, I, pg. 76 y ss.

[31] LOPERRÁEZ, *Descripción histórica*, I, pg. 123.

[32] El documento original se halla en el *Arch. de la Colegial de S. Pedro de Soria*, escrito en pergamino y en latín. Lleva fecha de 26 julio 1148. Lo publica LOPERRÁEZ en *Colección Diplomática*, XIX, pg. 24. En él consta que estaba nombrado el Prior, aunque aún no estaba constituida la Colegial, pues el documento dice: "Nos totum Concilium de Soria... aliquod Religionis Monasterii in Villa nostra volumus... quod grato animo et spontanea voluntate donamus, et concedimus omnipotenti Deo, et Domino Ioanni Oxomensi Episcopo, et Fortuno Priori, et Canonicis..." En efecto, el documento lo firma el prior Fortún con Guter Fernández, Señor de Soria.

[33] El original se encuentra en el *Arch. de la Iglesia Colegial de San Pedro de Soria*. La publica LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, XX, pg. 25.

otorgó el 10 de julio de 1152[34]. De esta forma, quedaba instituida la Iglesia Colegial de Soria.

Concatedralidad de Soria.—Desde tiempos muy antiguos, había querido Soria igualarse con la catedral de Osma. Ello, históricamente, ha dado lugar a duras controversias. No faltan quienes quisieron ver la existencia de Catedral en Soria aún antes del establecimiento de la Colegial y con las prerrogativas de concatedralidad con Osma. Esto no está probado documentalmente. LOPERRÁEZ, niega la posibilidad, ya que Soria no tiene la calidad de Ciudad hasta D. Juan I y siendo villa no podía ser Catedral. Y sostiene que si se halla la firma de Bernardo como Obispo de Soria, podía ser por el hecho de que entonces Soria pertenecía a Sigüenza y era costumbre adoptar la denominación de cualquier lugar de la diócesis, costumbre introducida como consecuencia de la dominación musulmana, sin que esto baste para tenerla como capital del Obispado[35].

En dos documentos querían fundar la concatedralidad de Soria los defensores de ésta. En el de erección de la Colegial de Soria y en otro posterior, hecho con motivo de la discordia que surgió entre Pedro Lázaro Sánchez, Prior de la Iglesia de Sta. María de Osma, y Fortunio, Prior de la de S. Pedro.

Querían deducir la concatedralidad de S. Pedro de Soria con la Iglesia de Osma del primer documento, extrayéndola de las expresiones de hermandad que usó el Obispo D. Juan en el referido documento. Cosa totalmente inadmisible, no era ésta la extensión y fin del documento.

El segundo se extendió a fin de armonizar las relaciones entre los Priores de Osma y Soria, ya que aquéllas se habían alterado al no recibirle el de Soria con los honores que le correspondían. Al efecto, hubo de intervenir el Obispo de Osma. El Prior de Soria se negaba a ceder su asiento en su Iglesia al Prior de Osma y le negaba igualmente, toda sujeción. El Obispo se inclinó a favor de los de Soria, aunque les amonestó diciendo que lo que quería y mandaba era que se amasen sin ficción y de verdad[36]. Como puede fácilmente colegirse, este texto no da pie sólido para mantener semejante tesis.

El pueblo de Soria fue tenaz y constante en su idea de conseguir la

---

[34] En ella entre otras cosas, el Obispo les concedió una serie de derechos patrimoniales, y hace constar que cuando el Obispo fuese a visitar la Iglesia, le recibiesen con solemnidad, que al prior y canónigos de la Colegial se les admitiese en la Iglesia de Osma, y lo mismo en la Iglesia Colegial a los de Osma. Esta escritura la firman todos los individuos de Santa María de Osma, y, como testigos, los cuatro que componían el Cabildo de San Pedro de Soria. El documento original en *Arch. Colegial de San Pedro de Soria.* Lo publica LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática,* XXII, pg. 27.

[35] LOPERRÁEZ, *Descripción historica,* I, pgs. 128-29.

[36] Este documento, del año 1152, no lleva consignados ni el día ni el mes, pero es posterior al anterior que lleva fecha 10 de julio. Cfr. *Arch. Colegial de San Pedro de Soria* Lo publica LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática,* XXIII, pg. 29.

categoría de Catedral. Un siglo más tarde, acometían nuevamente la empresa y solicitaban del Papa Clemente IV la concatedralidad de la Iglesia Colegial de S. Pedro de Soria con la Iglesia de Osma. El documento de petición no lo conocemos, pero sí la bula del Papa por la que comisionaba a Fr. Domingo, Prior Provincial de la Orden de Predicadores en España y a Fr. Domingo, Ministro de la Orden de San Francisco en Castilla[37], para que investigasen la veracidad de las causas alegadas en la petición. En ella se dice que la solicitud había sido formulada por el Rey de Castilla y León[38], por el Obispo de Osma[39], por el Prior y Cabildo de S. Pedro de Soria y en nombre de todos sus habitantes[40].

El Papa no puso reparo alguno a dichas pretensiones, pero sí quiso una formal comprobación de los hechos. De aquí, la comisión hecha a los dos priores ya señalados. Estos, obedeciendo las instrucciones de Roma, visitaron e inspeccionaron Soria y Osma, y comprobaron que lo alegado ante la Santa Sede era cierto y que tanto el rey, como el obispo, clero y pueblo, estaban dispuestos a dotar la futura catedral. Examinados estos hechos, pronunciaron su fallo en Burgos el 20 de agosto de 1267. En este documento señalan los extremos antes apuntados, y agregan que sólo habían encontrado alguna oposición en algunos canónigos de Osma. En su fallo se pronuncian a favor del proyecto de elevar la Iglesia de S. Pedro de Soria a la categoría de Catedral[41].

La oposición de los referidos canónigos de Osma, se fundaba en la comunidad de los bienes temporales de las dos catedrales (que como dice el fallo, *in quibus Ecclesia Oxomensis plus abundat*) que había de formarse, y en la determinación de los derechos de orden espiritual. Estos puntos los eludieron los jueces y los dejaron a la resolución de-

---

[37] *Bula de Clemente IV, 9 de enero de 1267.* En A. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum, núm.* 19.915. Ed. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum,* 3, núm. 117, pg. 107. Waddinfo, *Annales Minorum,* 4, 266; Ripoll, *Bullarium Praedicatorum,* I, núm. 56, pg. 480. Loperráez, *Colección Diplomática,* 3, LXIX, pg. 200.

[38] A la sazón era Alfonso X el Sabio quien otorgó a la ciudad algunos privilegios, fueros y leyes. Estos pueden verse en Loperráez, *Colección Diplomática,* 3, pgs. 86 y ss. También A. Ballesteros, *El itinerario de Alfonso el Sabio* (Madrid, 1935) pgs. 156 y ss.

[39] Este Obispo fue don Agustín, primero de este nombre, natural de Soria, lo que explica más fácilmente la nueva tentativa. Este gobernó la Iglesia de Osma desde el año 1261 a 1286. Loperráez, *Descripción histórica,* I, pg. 249.

[40] "Proinde siquidem carissimus in Christo Filius noster illustris Rex Castellae, ac Legionis, ac venerabilis Frater noster Episcopus Oxomensis, necnon Prior, et Conventus Ecclesiae Sancti Petri, ac universitas hominum ipsius Castri, Nobis humiliter supplicarunt, ut praedictum Castrum, civitatis vocabulo insignire, ita quod nomen civitatis habeat, et ipsam Ecclesiam Ordinis Sancti Agustini in Cathedralem erigere..." Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática,* 3, LXIX, pg. 200.

[41] "Nos prefati Prior et minister, ambo simul auctoritate Summi Pontificis in hac parte concessa, supradictam ecclesiam Sancti Petri Oxomensi ecclesie counimus et eam in cathedralem erigimus atque nobile castrum Soriense civitatis nomine insignimus. Itaque nomen civitatis habeat et unus episcipus utriusque ecclesie nuncupetur..." Loperráez, *Colección Diplomática,* ibidem.

finitiva de la Santa Sede como consta en el documento que contiene la resolución[42].

Esta oposición por parte del Cabildo de Osma, impidió la realización de las pretensiones de Soria, aprobadas por Clemente IV, a lo que LOPERRAZ agrega, la falta de autoridad real, llegando a afirmar que la bula pontificia se obtuvo subrepticiamente y que fue despachada en perjuicio de los legítimos derechos que habían recibido siempre de los reyes de Castilla[43].

Impulsados por el ambiente de reorganización eclesiástica y creación de nuevos Obispados, resurgió nuevamente en Soria la idea de erigir Catedral en su ciudad en el s. XVI, pero no para compartir esta dignidad con Osma, sino en orden a la creación y erección de una nueva sede episcopal independiente de aquella.

A este fin, Soria en las Cortes de Madrid de 1552, presentó su petición dirigida a Carlos V[44]. El territorio que había de comprender dicho Obispado sería el de Soria y su demarcación, y "los lugares que están de Soria hacia Aragón". También esta vez, fueron fallidas las pretensiones de los sorianos. Carlos V contestó en sentido negativo, diciendo: "a esto vos respondemos, que no conviene en esto por agora hacerse novedad"[45].

No desmayaron los sorianos ante esta negativa, y ya en el reinado de Felipe II, insisten nuevamente en las Cortes de 1563, celebradas en Madrid, pero no pidiendo la erección de Obispado en Soria, sino la traslación del Obispado de Osma a aquella, y de manera secundaria si aquella pretensión se les deniega, que al menos se divida el de Osma y se creen dos obispados[46]. A ello contestó Felipe II, tomándolo en

---

[42] "... non intendimus alicui in suis iuribus generare praeiudicium, sed iniunctum nobis a Summo Pontifice humiliter adimplere mandatum: moderationem rerum temporalium, ex quibus videbatur aliqua controversia suboriri, providentiae et dispositioni Sedis Apostolicae reservamus". Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, LXIX, pgs. 201-202.

[43] LOPERRÁEZ, *Descripción histórica*, I, pg. 251. En el informe que, a petición de Felipe II, hizo el Obispo don Francisco Tello, sobre si procedía o no erigir Obispado en Soria, se dice que no parece tuvo lugar la ejecución de la resolución adoptada por los jueces pontificios, dice: "... ni paresce haber habido efecto lo susodicho, en cuanto a la unión, y erección de la Iglesia en Catedral"... Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXX, pg. 359.

[44] "Otrosí, el Obispado de Osma está mal repartido: porque la cabeza del Obispado es el Burgo, que no está en medio del Obispado. Y no parece cosa justa que la ciudad de Soria siendo de vuestra Corona Real, venga a jurisdicción al Burgo, lugar del Obispado. Suplicamos a Vuestra Magestad que cuando la primera vez el dicho Obispado vacare se hagan dos, el uno se intitule de Osma, e el otro de Soria: e el de Osma tenga lo que agora tiene, e el de Soria tenga a Soria e su tierra, e los dos lugares que están de Soria hacia Aragón, pues con todo esto se quedarán a cada Obispo más de seis mil ducados de renta. Y en la ciudad de Soria hay Iglesia Colegial que tiene Calongias e Dignidades bastantes para Iglesia Catedral". Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLI, pg. 334.

[45] *Ibidem*.

[46] Petición 117 de las Cortes celebradas en Madrid el año 1563. Dice así: "Otras veces se ha suplicado a Vuestra Magestad sea servido de mandar que la Iglesia Cathedral de Osma resida en la ciudad de Soria, pues es tan principal y tiene voto en Cortes y la villa del Burgo donde reside ser de señorío, ó á lo menos que se divida; y pues agora hay tan buen aparejo por estar la Silla vacante, suplicamos a Vuestra Magestad de lo mandar ansi proveer". *Actas de las Cortes de Castilla*, I (Madrid, 1861) pg. 377.

MANSILLA en "Anthologica Annua", 5 (1957), trae un trabajo intitulado *La Reorganización*

consideración; decía así: "A esto vos respondemos que avemos mirado y miraremos en este negocio lo que más convenga al servicio de Dios nuestro Señor y bien de la dicha Ciudad"[47].

En vista de que las cosas permanecían en el estado anterior, Soria presentó una nueva petición en las Cortes celebradas en Madrid en 1567, dirigida a Felipe II, haciéndole recordar su anterior promesa, y solicitando que "Vuestra Majestad sea servido de mandar hacer dicha división... y si por estar proveído el Obispado por agora no ha lugar, mande, que durante que no se hiciese la dicha división, el dicho Obispo que fuere del dicho Obispado ponga juez en la dicha ciudad que resida en ella[48].

Felipe II comisionó mediante cédula expedida el 21 de mayo de 1577, al obispo don Francisco Tello Sandoval, para que le informase sobre la pretensión de la ciudad de Soria[49]. El obispo remitió su informe con fecha 21 de julio del mismo año. Este se inclinaba por la no conveniencia de dividir el Obispado de Osma, y así lo manifestaba al rey[50]. A la vista de este informe, el Rey y el Consejo, se decidieron por la no división de Osma.

En estas circunstancias instó el clero de Soria, pidiendo al rey que el obispo se intitulase de Osma y Soria, que a aquella Iglesia se le guardase la prerrogativa y el nombre de Catedral, que el obispo residiese en aquella ciudad la mitad del año, o que pusiese en ella un Provisor. Cosas estas que consideraban como más asequibles. Pero Felipe II antes de resolver despacha una nueva cédula desde S. Lorenzo el Real, con fecha 13 de julio, dirigida a don Francisco Tello, para que le informase sobre las nuevas pretensiones del Deán, Cabildo y Clero de la Colegial de Soria[51].

En su nuevo informe don Francisco Tello, de 24 de octubre de 1577, se mostraba contrario a dichas pretensiones, y así se lo exponía al Rey[52].

---

eclesiástica española del siglo XVI. En él dedica un apartado, el V, a las tentativas para crear un Obispado en Soria. Habla de dos peticiones formuladas en las Cortes, una en las de 1552 y otra en las de 1566. Omite, sin embargo, la petición aquí consignada presentada en las Cortes de 1563. El Dr. Mansilla, en su trabajo, omite todas las negociaciones que se sucedieron tanto en el siglo XVII como en el XVIII, de las que tratamos en las páginas siguientes.

47 Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLVIII, pg. 340.

48 Capítulo 35 de las Cortes celebradas en Madrid el 7 de julio de 1567. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXVII, pg. 354.

49 El original se halla en *Arch. Catedral* y lo publica Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXIX, pg. 356. Mansilla, en "Anthológica Annua", 5 (1957), pg. 144, recoge estos datos que toma del *Arch. Santiago y Montserrat* (Roma) cód. 44, fols. 332-339.

50 "... No convendría dividirse porque según las leyes civiles y canónicas, para hacer mudanza de lo antiguo, ha de haber evidentísima utilidad y necesidad, y en este caso ni hay utilidad, ni necesidad, antes a mi parecer todo lo contrario...". Razona a continuación su criterio. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXX, pg. 360.

51 *Carta de Felipe II, 15 julio 1577*, dirigida al Obispo don Francisco Tello Sandoval, su original se halla en *Arch. de la Catedral*. La publica Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXI, página 363.

52 *Informe de don Francisco Tello, 24 octubre 1577*, en él dice que "lo que pide la ciudad de Soria, es novedad, y contra el uso, y estilo de los Obispados del Reino... suplico a Vuestra

Al producirse la vacante, por traslado a la villa de Plasencia, de don Francisco Tello, el Prior y Cabildo de Osma, se apresuraron a tomar todo género de medidas para evitar que durante el tiempo de sede vacante, se accediese a las pretensiones de la ciudad de Soria en orden a la creación de un nuevo obispado. A este efecto dirigieron un largo Memorial a Felipe II en 1593, oponiéndose a la petición de Soria y rogando al rey que no la atendiese[53]. Con el mismo fin enviaron otro informe al Real y Supremo Consejo de Castilla, contestación al informe que dicho organismo les había pedido sobre el particular[54].

La oposición de Osma era absoluta y total. Así transcurrió el reinado de Felipe II sin que se hiciese ninguna modificación. Aprovechando la vacante por muerte del Obispo don Pedro de Rojas y abrigando la esperanza de tener más protección en el gobierno del nuevo monarca Felipe III que en el de su padre, se dirigió a éste la ciudad de Soria renovando sus pretensiones antiguas para que se dividiera el Obispado y se pusiera Prelado en dicha ciudad. Nuevamente se opuso el Cabildo de Osma, y a este efecto redactaron un extenso informe, que en el año 1602 remitían al Cardenal Arzobispo de Toledo don Bernardo de Rojas, instruyéndole sobre sus prerrogativas y pidiéndole que le protegiese en las Cortes que se celebraban, por el temor de que la ciudad de Soria, valiéndose del favor de algunos procuradores, consiguiese del rey la erección del Obispado o que nombrase Vicario General en Soria[55].

Soria se vio sorprendida por la rápida provisión del Obispado. Entonces, la ciudad, el Deán y el Cabildo, elevaron un nuevo memorial a Felipe III, solicitando que entretanto se acordaba la erección de la Catedral de Soria, mandara el rey poner un provisor y vicario general en la ciudad. Este llevaba fecha del 4 de julio de 1602[56]. Con la misma fecha, remiten, la Ciudad, el Deán y el Cabildo de Soria, otro memorial, con once apartados, al Real y Supremo Consejo, con idéntica petición a la formulada y dirigida a Felipe III[57].

El Consejo, antes de pronunciarse, ni en un sentido ni en otro, pidió informe al Cabildo, y lo hizo por él, don Juan de Brezuela,

---

Magestad, sea servido mandar no haga novedad, porque no es otra cosa novedades, sino sementera de grandes y dañosos inconvenientes, como la experiencia lo muestra...". Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXII, pg. 366.

[53] *Memorial del Cabildo de Osma dirigido a Felipe II en 1593*. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXVI, pgs. 371 y ss.

[54] *Informe del Cabildo de Osma*, dirigido al Real y Supremo Consejo de Castilla. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXVII, pg. 376.

[55] *Informe del Cabildo de Osma*, dirigido al Cardenal don Bernardo de Roxas, arzobispo de Toledo, en 1602. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXVIII, pgs. 378 y ss.

[56] *Memorial de la ciudad, Deán y Cabildo de Soria, 4 julio 1602*, dirigido a Felipe III; a través de nueve apartados, quieren probar sus pretensiones. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXIX, pgs. 384 y ss.

[57] *Memorial de la ciudad, Deán y Cabildo de Soria, 4 julio 1602*, dirigido al Real y Supremo Consejo. Cfr. Loperráez, *Colección Diplomática*, CLXXX, pgs. 386 y ss.

Arcediano de Soria y apoderado de la Iglesia y Cabildo de Osma en Madrid. Dio su respuesta con fecha de 10 de julio de 1602, y ésta fue en sentido totalmente negativo en cuanto a la erección de Catedral en Soria y en cuanto al nombramiento de Vicario General en aquélla; decía que no habían llegado las bulas del nuevo Obispo don Enrique Enríquez y que no procedía hacer ninguna innovación[58].

La lucha contra las pretensiones sorianas, era feroz. De nuevo, otro apoderado del Cabildo de Osma, hizo otra exposición al Real y Supremo Consejo, rebatiendo las razones que propuso la ciudad de Soria en los dos memoriales precedentes[59].

El golpe definitivo contra las pretensiones sorianas, vino a darlo el memorial que presentó la Congregación de las Santas Iglesias de los Reinos de Castilla y León al rey Felipe III en las Cortes de 1602. En él, se muestra totalmente contraria a la idea de crear un nuevo Obispado en Soria, o al nombramiento de un Vicario General en la misma. En este amplio documento exponen sus miembros todas las razones que juzgan pertinentes oponiéndose a estas pretensiones de Soria, y piden al rey que dé por terminado, de manera definitiva, este problema, a fin de que no surjan más cuestiones sobre este particular[60].

No conocemos la resolución adoptada por el Monarca y Consejo, pero se deduce que fue contraria a Soria, por cuanto las cosas permanecieron en el mismo estado y durante todo el reinado de Felipe III no vuelve a tocarse este tema.

La ciudad de Soria supo esperar para combatir con mayor fuerza y posibilidades de éxito. Dejó transcurrir el reinado de Felipe III sin nuevas insistencias, pero cambiando los personajes de la escena histórica, acometieron de nuevo con su empresa. Pero no pretendiendo la división del Obispado, la concatedralidad, residencia de los Obispos durante medio año en la ciudad, ni el nombramiento de un Vicario General; su empresa iba más lejos, pretendieron que se trasladase totalmente la sede episcopal, la catedral y la Universidad de Osma a la ciudad de Soria. A este efecto, empezaron de nuevo sin remover el

---

[58] *Memorial de don Juan de Brezuela, arcediano de Soria, 10 julio 1602*, dirigido al Consejo Real. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXI, pg. 390.

[59] *Exposición de un Apoderado anónimo*, del Cabildo de Osma, en 1602, enviada al Real y Supremo Consejo de Castilla. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXII, pgs. 391 y ss.

[60] A este efecto dicen así en la conclusión del Memorial: "... Suplica a V. M. la dicha Congregación del Estado Eclesiástico por el oficio que debe hacer en particular por la dicha Iglesia de Osma, y por el exemplo general, sea servido no solo mandar que se excuse de la dicha pretensión en lo presente, sino que se vean los papeles presentados por las partes con lo que aquí se refiere, y que mediante ello se ponga silencio a la dicha ciudad de Soria para que no trate más de ello, porque es grave cosa haber inquietado diversas veces a su dicha Iglesia de Osma, y obligado a enviar a esta Corte Prebendados, que con mucho gasto han asistido a la misma contradicción como al presente se asiste en ello". *Memorial de las Santas Iglesias de los Reinos de Castilla y León*, dirigido a Felipe III en las Cortes de 1602. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXIII, pgs. 395 y ss.

pasado. Dirigieron un amplio Memorial al nuevo monarca Felipe IV pidiendo lo que precede[61].

Con igual fecha, año 1622, la ciudad, Deán y Cabildo de Soria dirigieron otro Memorial al Cabildo de la Iglesia de Osma[62], haciéndole algunas ofertas y proposiciones, entre otras la utilidad que se seguiría en el supuesto de trasladar la catedral a Soria[63].

Se operó la misma reacción en Osma que en años pasados. Una total y absoluta oposición a dichas pretensiones de Soria. El Cabildo dio su respuesta al Memorial que le había dirigido Soria, respuesta negativa de una forma total[64]. De forma tajante se opuso ante el Real Consejo, don Juan de Brezuela, Arcediano de Soria y representante en las Cortes del Cabildo de Osma. En su Memorial hacía ver los inconvenientes y graves perjuicios que resultarían en el supuesto de condescender a las pretensiones de Soria[65].

Tampoco conocemos los resultados de esta nueva tentativa, pero vemos que en 1636 el Rey Felipe IV se dirige al Obispo de Osma, don Martín Carrillo, con fecha 13 de octubre y tras hacerle una exposición histórica de los hechos, le ruega que le informe sobre los motivos que hubo para que la ciudad de Soria pidiese que su Iglesia Colegial se erigiese en Catedral, y sobre si sería o no conveniente que el Embajador en Roma hiciese diligencias para conseguirlo[66]. Esto obedeció a la nueva táctica que empleó Soria para realizar sus pretensiones. A saber, quería que el rey por medio de su embajador en Roma, obtuviese la bula que debía haber despachado León X confirmando la erección de la Colegiata en Concatedral con la de Osma, dada en 1277 por Clemente IV, alegando que no la despachó la dataria por falta de dinero. Sin embargo, la verdadera causa fue la oposición de la Iglesia de Osma[67].

La cédula de Felipe IV fue retenida en Soria dos años, y en 1638 con motivo de la visita pastoral del Obispo a la ciudad, le fue entre-

---

[61] *Memorial que la ciudad de Soria presentó en 1622 al Rey Felipe IV*. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXVI, pgs. 404 y ss.

[62] La sede que hasta entonces presidía don Cristóbal de Lobera, había quedado vacante por la promoción de éste para el Obispado de Pamplona. Cfr. LOPERRÁEZ, *Descripción histórica*, I, página 483.

[63] *Memorial*. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXVII, pgs. 408 y ss.

[64] En la conclusión de la extensa respuesta decían así: "Por todo lo cual y por otras muchas causas y razones, debe cesar la pretensión de Soria en esta novedad que intenta, por gran perjuicio que se sigue a su dicha Iglesia Catedral de Osma, al Prelado, al Provisor y Cabildo, y a la demás clerecía de la dicha Iglesia, Difuntos, y Santuarios de ella, a la villa de Burgo, y a la mayor parte del Obispado, que reciben agravios de esta mudanza, y saldrán como de razón a contradecirla". *Respuesta dada en 1622 por el Cabildo de Osma al Memorial de la Ciudad de Soria*. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXVIII, pgs. 411 y ss.

[65] *Memorial de don Juan Brezuela*, dirigido en 1622 al Real Consejo. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CLXXXIX, pgs. 419 y ss.

[66] *Cédula del rey Felipe IV, 13 octubre 1636*, dirigida a don Martín Carrillo, Obispo de Osma. El original se halla en *Arch. Catedral de Osma*. Lo publica LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CXCII, pg. 424.

[67] Cfr. LOPERRÁEZ, *Descripción histórica*, I, pg. 493.

gada, contestándola el 4 de septiembre de 1639, pronunciándose igualmente contrario a las pretensiones sorianas[68]. Una vez más, quedaron truncados los proyectos de Soria.

Fallidos estos intentos, esperó a que corriese el hilo del tiempo para proponer nuevamente sus proyectos. En efecto, en diciembre de 1673 eleva la Ciudad de Soria un nuevo Memorial a la Reina Gobernadora, en el que pide se nombre un Vicario General, independiente del provisor de Osma para que conociese de todas las causas eclesiásticas de aquella tierra y sus arciprestazgos. La Reina, a la vista de este documento, se dirigió mediante cédula de fecha 29 de diciembre del mismo año, a don Antonio Isla, obispo de Osma, para que informase sobre las particularidades contenidas en el Memorial[69]. En febrero de 1674 remitía el Obispo su informe en el que aconsejaba a la reina que no procedía acceder a las pretensiones de Soria y en él, rebatía ampliamente todas las razones alegadas[70]. Tras esto, no se produjo ninguna innovación y los deseos de la ciudad de Soria quedaban sin cumplir.

Las nuevas pretensiones iban siendo más módicas, sólo pretendían el nombramiento de un Vicario General permanente en Soria. En enero de 1775 renovaba esta petición ante el Real Consejo don Angel de Sota y Zubiría, en nombre y como apoderado de la Iglesia Colegial de Soria, mediante un extenso pedimento. Reinaba a la sazón Carlos II. Con fecha 27 de marzo el Consejo se dirigió al Obispo de Osma para que informase sobre los extremos contenidos en el pedimento. La ciudad ocultó esta provisión del Consejo, por lo que recurrieron, y suponiendo que se le había traspapelado[71], recurrió nuevamente ante el Consejo para que se librara otra provisión, a lo que accedió el Consejo mediante decreto de 31 de octubre, expidiéndose a 6 de noviembre del mismo año 1775[72]. Esto no llegó a conocimiento del Obispo hasta el 19 de junio del siguiente año 1776.

Ante la lentitud del Obispo de Osma en dar su informe, instaron varias veces los de Soria en orden a que se emitiese el dictamen. En 26 de mayo de 1779 remitió el informe. En él, recogió todos los ante-

---

[68] *Informe de don Martín Carrillo, Obispo de Osma, 4 septiembre 1639*, dirigido a Felipe IV. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CXCIII, pgs. 425 y ss.

[69] Este Memorial y Cédula no los hemos encontrado, sin embargo los referencia LOPERRÁEZ en *Descripción histórica*, I, pgs. 539-40.

[69 bis] Concluía diciendo: "... Que el poner Vicario General, según su pretensión, ni conviene al servicio de nuestro Señor, ni al real servicio de V. M., y bien de sus vasallos, ni al buen gobierno del Obispado; y no ha de servir esta novedad nada más que de seminario de pleytos, estrago de la paz, origen de inquietudes y parcialidades, encuentro de jurisdicciones, y relaxación de costumbres". *Informe de don Antonio Isla, Obispo de Osma, febrero 1674*, dirigido a la Reina Gobernadora. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CXCIX, pgs. 435-447.

[70] Cfr. LOPERRÁEZ, *Descripción histórico*, I, pg. 613.

[71] *Pedimento presentado ante el Consejo Real, y Rel Provisión del Consejo*, dirigida a don Bernardo Antonio Calderón, Obispo de Osma, 6 Noviembre 1775. Cfr. LOPERRÁEZ, *Colección Diplomática*, CCVIII, pg. 457.

[72] Cfr. LOPERRÁEZ, Descripción histórica, I pgs. 627-28.

riores y también él se pronunció en contra del nombramiento de un Vicario General permanente en Soria[73].

B) CALAHORRA y LA CALZADA.—La existencia de la ciudad de Calahorra data de la época de los primeros pobladores de la península, quienes después de haberse asentado en los Pirineos descendieron por las riberas del Ebro y fundaron, entre otras, la ciudad de Calahorra. Nada concreto se sabe, sin embargo, respecto a su verdadero origen histórico, pues como dice Risco: "Calahorra es una de las ciudades cuyo origen histórico se desconoce a causa de su mucha antigüedad, lo cual es muy suficiente para hacerla recomendable entre los demás pueblos de esta provincia"[74]. Su nombre primitivo ha permanecido inalterado a excepción de algunas pequeñas modificaciones en la pronunciación.

El origen de la diócesis descansa sobre la tradición, según la cual fue creada por los apóstoles Santiago y S. Pablo, quienes predicaron allí su doctrina. Tradición que no está suficientemente demostrada. Según Risco en tiempos de Nerón "florecía grandemente la cristiandad en Zaragoza" siendo Calahorra, pues, en este tiempo una de las más insignes ciudades de la referida provincia, y municipio famoso, y vecino al convento cesareagustano, a quien pertenecía, tengo por muy probable, que este pueblo fue uno de los primeros que oyeron y recibieron la doctrina celestial del evangelio"[75]. En el año 427 consta ya positivamente la existencia de un obispo de Calahorra llamado Silvano[76]. Al irrumpir Eurico en la Tarraconense, dejamos de tener noticias de Calahorra hasta el año 589.

Nájera sustituye a la diócesis de Calahorra.—La ola sarracena llegó a Calahorra e invadió también ésta. Sin embargo, en virtud de aquella transigencia interesada de la dominación árabe, sobrevivió la iglesia calagurritana en medio de grandes calamidades, hasta que en el año 932 la barbarie sarracena, al frente de Almorrid, penetró en la ciudad, destruyó el templo, y se suprimió la sede, la que al parecer pudo conservar su nombre o título hasta la conquista estable de Nájera, después de lo cual se erigió su sede episcopal en sustitución de la de Calahorra.

La ciudad de Nájera había sido conquistada a los moros, y de manera ya permanente por Ordoño y don García. En estas circunstancias, alejado el peligro de los moros y conquistada la tierra meridional

---

[73] *Ibidem.*

[74] M. RISCO, *España Sagrada*, 33, pg. 20. Todo este volumen está destinado al obispado y diócesis de Calahorra, aunque se queda muy atrasado, ya que solamente llega hasta el s. XI.

[75] *Ibidem*, pg. 121. En el Concilio Bracarense II, firma el obispo de Calagurris, año 572.

[76] T. MINGUELLA, en su *Historia de la diócesis de Sigüenza*, I (Madrid, 1910), pg. 15, dice que en el año 460 ya no se nombra al obispo de Calahorra, llamado Silvano.

de la Rioja, faldas del Moncayo y las comarcas de Agreda, no en cambio Calahorra, pareció necesario restaurar la sede episcopal situándola en Nájera que como dice Risco era "el pueblo más crecido que tenían los cristianos, el cual condecoraron también los Reyes de Navarra, tomándole desde este tiempo en sus escrituras por nuevo título que agregaron al de Pamplona"[77]. La razón que motivó el hecho de poner la sede en Nájera, es evidente que fue sólo por estar Calahorra ocupada por los moros. Esta fue liberada del yugo sarraceno en el año 1045 por don García.

Retorno de la sede a Calahorra.—En la primavera del referido año quedaba conquistada Calahorra, e inmediatamente dio el Rey su carta de restauración a la sede calagurritana. Sede que entregaba a don Sancho a la sazón Obispo con el título de Nájera.

Existió una fuerte polémica en torno a si la diócesis de Nájera tuvo existencia independiente de la de Calahorra, y sobre si después de la restauración de ésta última subsistió la de Nájera. El defensor de esta segunda tesis fue Argaiz. En cuanto al primer extremo, afirma Risco, que es completamente incierto la posibilidad de que existiese tal sede, y dice al efecto que "la silla episcopal de Nájera fue ignorada en la Iglesia Christiana hasta el s. X, en que debe establecerse su origen"[78]. Aduce diversas razones que omitimos por no extendernos demasiado.

En cuanto al segundo punto, consta que no se dio la presidencia de estas sedes a distintos prelados. El mismo Argáiz dice siguiendo la argumentación de Risco, que si don Sancho fue obispo de Calahorra, lo fue por tan poco tiempo que nunca se firmó con este título, y pretende que su jurisdicción llegaba a Calahorra sólo por modo de extensión". Dice que si bien la restituyó don García "no se quitó a Nájera la dignidad de tener distinto obispo del de Calahorra"[79].

Destruye Risco, con sólidos argumentos y razones, el postulado de Argáiz y demuestra cómo la sede fue entregada al obispo de Nájera, don Sancho, y de esta manera quedaron unidos los títulos de Calahorra y Nájera. De hecho los obispos que sucedieron se intitulaban indistintamente de Calahorra y Nájera, y otras veces adoptaban ambos títulos hasta que en el año 1109 el Papa Pascual II definió expresamente el problema, señalando los términos del obispado de Calahorra en esta forma: "Parroquiam, quam nostris temporibus eadem Ecclesia possidet, videlicet, Alabam, Vizcayam, Naxeram et utrumque Camberum etc...". De aquí que, concluye Risco, aunque admitiésemos lo que pretende Argáiz, esto es, "que alguna vez se dio el supuesto de

---

[77] M. Risco, *España Sagrada*, pg. 198.
[78] *Ibidem*, pgs. 221-222. En el mismo sentido se pronuncia González Tejada, en *Historia de Santo Domingo de la Calzada* (Madrid, 1700) pgs. 357 y 186.
[79] *Ibidem*, pg. 216.

haber en Nájera obispo distinto del de Calahorra, siempre deberíamos asentar como cosa firme y permanente la unión de ambas iglesias en el obispado de una misma cabeza, y confesar sólo, la separación casual por razón de algún pleito o disturbio que durase poco tiempo[80].

Según hemos señalado anteriormente, el Papa Pascual II hizo en 1109 una delimitación de términos diocesanos, delimitación que a simple vista parece clara y terminante, y sin embargo, hubo de ser ratificada y confirmada varias veces, lo que nos prueba que no se admitían sin discusión los nuevos términos de la diócesis de Calahorra, dentro de los cuales quedaba incluida la parroquia de Alava y Vizcaya[81].

Conforme a estas disposiciones pontificias, la joven diócesis de Alava quedó incorporada a la de Calahorra. La diócesis de Alava consta que existía por lo menos desde principios del s. XI[82]. Esta se creó, como dice García Villada, con motivo de la invasión por los moros para atender a las necesidades espirituales de Alava, de Vizcaya hasta las Encartaciones, y un trozo de Guipúzcoa, y su sede se estableció en Armentia.

Como era frecuente en aquella época, surgieron conflictos entre el obispo de Calahorra, don Sancho Funes, y el de Burgos, don Jimeno, quienes se disputaron la pertenencia de la iglesia de Santo Domingo de la Calzada. Fue tan agitada la cuestión que se hizo preciso designar un árbitro para que dirimiese la contienda, nombramiento que recayó en la persona de Alfonso VI, quien resolvió a favor de Calahorra, quedando de esta manera Santo Domingo incorporado a aquella diócesis[83]. Unos siglos más tarde, en octubre del año 1574, después de varios años de negociaciones y elevada a la categoría de metropolitana la sede de Burgos, es entonces cuando se le incorpora como sufragánea de la misma la de Calahorra y la Calzada, ya unidas, como ve-

---

[80] *Ibidem*, pg. 220.

[81] Andrés E. de Mañaricúa, *Las nuevas diócesis de Bilbao y San Sebastián y sus antecedentes históricos*, en "Rev. Espñ. de Der. Canon.", 1 (1951), pg. 79 y ss. Al respceto dice que "esta reacción desfavorable y la resistencia al obispo de Calahorra son hechos documentalmente probados y aparece clara en materia de derechos económicos del prelado y del ejercicio de su jurisdicción".

Las bulas dadas fueron las siguientes: Pascual II, 3-XI-1109, Lucio II, 20-III-1144, Eugenio III, 22-IV-1192. Las publica Paúl Kehr, en *Papsturkunden in Spanien, II, Navarra und Aragon*, números 26, 44, 59, 98, 172 y 194, respectivamente. Sobre éstas puede verse F. Fita, *Bulas inéditas*, en "Boletín de la Academia de la Historia", 27 (1895), pgs. 230-234. Sobre esta materia, véase también Gorosterratzu, *Rodrigo Jiménez de Rada* (Pamplona, 1925).

[82] Cfr. D. Pérez de Arrilucea, *El Obispado Alavés ¿en qué época fue creado?*, en "Euskaterriaren-alde", 17 (1927) pg. 123 y ss.

[83] El documento en que se contiene la sentencia real, está, según González Tejada, en el *Archivo de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada*, let. S., núm. 8. Hemos de advertir que nos ha sido imposible consultar los Archivos de Santo Domingo de la Calzada y Calahorra. Por ello hemos hecho uso de los documentos que nos facilita González Tejada en su obra titulada *Historia de Santo Domingo de la Calzada* (Madrid, 1700) descargando toda responsabilidad de posibles errores o inexactitudes.

remos a continuación, y que hasta entonces había dependido, en su calidad de sufragánea, de la de Zaragoza[84].

Traslado de la catedral de Nájera a Santo Domingo.—Aunque la sede de Calahorra fue restituida en 1045, una vez conquistada a los moros la ciudad, sin embargo la catedral de Nájera permaneció aun después de la restauración, aunque al parecer, los obispos residiesen en Calahorra. La catedral de Nájera deja de existir para ser trasladada a Santo Domingo en el año 1180, fecha en la cual ya estaba casi terminada la catedral[85]. Sobre la veracidad de este hecho, tenemos los testimonios de González Dávila, Yepes, Garivay, etc. El primero dice que en tiempo de don Rodrigo Cascante, "cesó la memoria de los obispos de Náxera, y se trasladó la iglesia de Náxera a Santo Domingo[86]. Yepes dice que: "el obispo don Rodrigo de Calahorra puso canónigos en la iglesia de Santo Domingo, al principio iglesia Colegial. Este, quanto procurava acrecentar a Santo Domingo, quitaba a Santa María de Náxera, haziendo diligencias con el pontífice y Rey de Castilla. Ayudava la ciudad de Náxera a que no se quitase del Convento la Silla: mas pudo más el Rey don Alfonso VIII que ammulando al Prior, que era simoniaco, privó a la Casa de la calidad de Obispado"[87]. Garivay dice que: "en este tiempo el Rey don Alfonso trasladó la iglesia de Náxera a Santo Domingo[88]. La iglesia quedó constituida con personal de Nájera y de Santo Domingo[89]. Sin embargo, el obispo continuaba residiendo en Calahorra[90].

Unión de Calahorra con Santo Domingo de la Calzada.—Si bien es verdad que la residencia de los obispos radicaba en Calahorra, tendían a trasladarse a Santo Domingo. Por esta razón, el obispo don Juan Pé-

---

[84] Cfr. D. Mansilla, trae un documentado trabajo sobre la erección de la Metropolitana de Burgos que intitula *La reorganización eclesiástica española del siglo XVI*, en "Anthologica Annua", 5 (1957) pgs. 78-104. También puede verse D. Serrano, *El Obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, 3 vols. (Madrid, 1935-36). Calahorra fue sufragánea de Zaragoza desde el año 1318, y antes de Taragona. Al crearse la Metrópoli de Burgos, 22 octubre 1574, pasó a depender de ésta. Ultimamente con fecha 11 de agosto de 1956 ha pasado a formar parte de la nueva Metropolitana de Pamplona. A.A.S., 47 (1957) pgs. 121-23.

[85] González Tejada en *Historia de Santo Domingo*, pg. 194 cita a Méndez Silva, Tamayo, Salazar, Méndez Silva en *Población de España* (Madrid, 1675), cap. 22 dice, "Sit fuit amplificatum ut anno 1180, Rodericus episcopus in cathedralem erigeret ecclesiam".

[86] González Dávila, *Theatro de la Iglesia de Calahorra*, 2, pg. 352.

[87] A. de Yepes, *Chronicon de San Benito*, 6 (Valladolid, 1609-1621) pgs. 124 y 119.

[88] Garivay, *Chronicon general*, pg. 723. La Iglesia de Santo Domingo era ya Colegial, no Catedral como algunos pensaron.

[89] González Tejada, *Historia de Santo Domingo*, pg. 194, dice "hecha ya Colegial Iglesia nuestra, Iglesia del Salvador, compuesta de los canónigos, que vinieron de Naxera, y los clérigos que antes había en ella... y gobernándola con título de Abad, el Arcediano de Náxera, D. Diego, que también vino ahora..."

[90] *Ibidem*, dice refiriéndose a la petición hecha al Papa Honorio III por el obispo de Calahorra D. Juan Pérez para trasladar la sede a otro lugar, lo siguiente "queriendo huir de este daño (se refiere al peligro del enemigo próximo a la ciudad), D. Juan Pérez, Obispo de Calahorra, que *residía en aquella ciudad de asiento como hicieron sus antecesores*, desde que don Rodrigo Cascante quitó la catedral de Náxera y la trasladó a nuestra iglesia...", pg. 211.

rez obtuvo del Papa Honorio III el traslado, aunque sin determinar el lugar a que había de trasladarse. Las razones que el obispo alegó fueron, entre otras, el hecho de estar la sede en el último extremo del territorio, las malas condiciones higiénicas del lugar, la proximidad del enemigo, etc. El Papa, como decimos, accedió a la petición como se ve por la bula de 5 de noviembre de 1224[91].

A la idea de traslación se oponían el Arcediano titular de Calahorra, don Fernando Pérez y un canónigo de la misma, don Rodrigo Ximénez.

Se designó a don Juan de Abates-Villa, Obispo Sabiniense, Cardenal y Legado ad Latere del Papa Honorio en España, para que en virtud de la Bula pontificia, investigase la veracidad de las causas alegadas para la traslación y si contaba con el consentimiento de la Iglesia de Calahorra para ello. A este efecto se dirigió al Cabildo de Calahorra, el cual se reunió en Santo Domingo de la Calzada junto con el Arcediano de Alava y el Arcediano de Barberiego, lugar sobre el que recaía la mirada como lugar *ad quem* para realizar la traslación. Los reunidos corroboraron las razones expuestas a la Santa Sede y de las que se hacía eco la Bula Apostólica y sobre las que se solicitaba el dictamen de dicha Iglesia Catedral[92].

El Arcediano de Calahorra se adhirió a la opinión unánime, pero poniendo como condición "que la iglesia de Calahorra quedase con igual diginidad en todo, con aquella a que se hiciese la traslación. Don Rodrigo Ximénez "retiró su respuesta hasta mirarlo mejor"[93].

Este documento fue remitido por don Juan Pérez al legado pontificio. A la sazón había muerto el Papa Honorio III, por lo que el obispo hubo de dirigirse al nuevo Papa, Gregorio IX. Este delegó en el Legado anterior para que haciendo sus veces, autorizase la traslación[94]. Se incorporó a esta tramitación el informe jurado de los Capitulares de Calahorra, hecho en anterior pontificado, lo que unido a otra dili-

---

[91] *Bula de Honorio III, 5 noviembre 1224*, en *Arch. Cat. de la Calzada*, let. T. La publica D. MANSILLA, en *Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del Rey S. Fernando* (Madrid, 1945). Dice así: "transferendi sedem episcopalem ad locum alium in Calagurritana Dioecesi magis aptum, concederemus tibi auctoritate apostolica facultatem".

[92] *Respuesta del Cabildo de Calahorra*, 28 marzo 1228. En ella se decía después de una larga exposición de motivos... "respondemos y damos testimonio de verdad por las presentes, que son verdaderas, y verdaderísimas, todas las cosas, y causas, que en el rescripto apostólico se contienen...; y que nos sería grata, y gustosa la traslación a todos y la aceptaremos con gusto. Por lo cual todos unánimes, suplicamos a vuestra pía Paternidad, que consideradas dichas incomodidades, según veaís que más conviene a nosotros, y a nuestros sucesores, deis forma en dicha traslación de la silla, que en el rescripto se contiene, y licencia al dicho nuestro obispo, para hazerla, sin dilación alguna..." en *Arch. de Santo Domingo de la Calzada*, let. T.

[93] *Ibidem.*

[94] *Breve de Gregorio IX dirigido al obispo Sabiniense, legado de la Sede Apostólica*, 27 noviembre 1228. En *Arch. de Santo Domingo de la Calzada*, let. T. Decía así: "fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus praemisis veris existentibus, eidem episcopo, authoritate nostra concedas licent sedem ipsam ad oportuniorem locum dictae dioecesis, providet transferendi. Ita quod Calagurritana Ecclesia pari cum illa ad quam fiat sedis translatio, gaudeat dignitate".

gencia hizo que el Delegado apostólico concediese la licencia para que el obispo de Calahorra hiciese la traslación de su silla episcopal al lugar que en su obispado juzgase más a propósito[95].

Un incidente retrasó el traslado, la muerte del Abad de Santo Domingo, D. Sancho, quien como canónigo, había aprobado la traslación. Su Sucesor, D. Esteban, se opuso junto con otros canónigos y racioneros de su Iglesia colegial. Por lo que el obispo y Cabildo de Calahorra hubieron de recurrir a la autoridad del Legado pontificio. Este se dirigió a los mismos mediante un exhorto en orden a que accediesen a la traslación[96]. Consta que en el año 1230 la traslación ya se había realizado. El Papa Gregorio IX expidió una Bula por la que se aprobaba la traslación ya decretada[97].

El Abad, canónigos y racioneros de Santo Domingo se resistieron al precepto pontificio, patrocinados por D. Lope Díaz de Haro, gobernador de la Rioja y Bureba, y por su hijo D. Diego. El obispo de Calahorra obtuvo un rescripto del Papa para que lo ejecutase el obispo de Tarazona, para que mediante censuras se cumpliese la bula pontificia que decretaba la traslación. El obispo de Tarazona les conminó con la excomunión si no cesaban en su intento. Se mostraron inobedientes al rescripto del obispo de Tarazona[98]. El obispo de Calahorra pronunció sentencia de excomunión y entredicho contra D. Diego Lope de Haro, quien había dictado disposiciones de lo más arbitrarias, y expuso a la Santa Sede el estado de cosas. El Papa mandó despachar unos breves para ejecutar la sentencia de excomunión dictada por el obispo de Calahorra. Esta se extendía al abad, canónigos, racioneros, de Santo Domingo y a D. Diego López de Haro[99]. Con la muerte del Abad D. Esteban, terminaron las controversias y quedó consolidad la traslación.

Terminados los litigios sobre la traslación, era necesario proceder a la organización de la sede unida. A tal efecto nombraron obispo de las dos Iglesias a D. Juan Pérez, a D. Martín Pérez, Deán de ambas Iglesias, a D. Fernando Pérez y al Maestro D. Juan, arcediano de Berberiego, capitulares de Calahorra, y a D. Domingo Martínez, y D. Juan de Redecilla, canónigos de Santo Domingo, para que como

---

[95] *Despacho del Legado apostólico al obispo de Calahorra*, 26 agosto 1229. En el mismo, después de transcribir el Breve de Gregorio IX y de dar la licencia para el traslado, hace la salvedad pedida, a saber, "Ita quod Calagurritana Ecclesia pari cum illa ad quam fiat sedis translatio, gaudeat dignitate". En *Arch. Cat. Sto. Domingo de la Calzada*, let. T., núm. 9.

[96] *Exhorto del Legado apostólico a D. Estaban, Abad de Sto. Domingo, y a los Capitulares*. Está expedido en la villa de Agreda, en setiembre, no consigna el año, pero al parecer debió ser el 1230. En *Arch. Cat. de Sto. Domingo de la Calzada*, let. T.

[97] *Bula de Gregorio IX dirigida al Capítulo de Sto. Domingo*. 14 abril 1232. Se halla el original en *Arch. Cat. de Sto. Domingo*, let. T.

[98] *Arch. Cat. Sto. Domingo*, let. T. núm. 3.

[99] Estos breves de 18 diciembre 1234, fueron cometidos al Abad y Prior del Monasterio Real de Irache, de la Orden de S. Benito, en el reino de Navarra, y al Chantre de la Sta. Iglesia Catedral de Pamplona. Cfr. González Tejada, *Historia de Sto. Domingo*, pg. 208

jueces árbitros compusiesen la unión de las dos Iglesias hecha por autoridad apostólica. Incorporose a la Junta también el Nuncio de Su Santidad en España, Bartolomé. Se reunieron en los Arcos de Náxera, lugar desaparecido.

En dicha Junta se acordó lo siguiente: "Ordenaron que de allí en adelante las dos Iglesias quedasen unidas en todo lo espiritual y temporal, y que en ellas hubiese solamente quarenta Canónigos (dexando el número de las dignidades como antes estaba) y veinte Racioneros enteros (computando en estos los medios Racioneros), que todos hiciesen un Cabildo solo. Y porque al presente havia muchos más Canónigos y Racioneros en ambas Iglesias. Estatuyeron, que de allí en adelante, no se eligiese ningún Canónigo ni Racionero en las vacantes, hasta que se reduxeren al número dicho. Y porque temían que con el transcurso del tiempo, la Iglesia de Calahorra sería privada del honesto servicio que se le debía, determinaron que los que sirviesen en ella tuviesen la cuarta parte más de renta de las mismas, assí en la porción como en los aniversarios. Dispusieron más, que cuando se huviese de hazer elección de Obispo, se hiciese en la parte que el Deán y la mayor parte del Cabildo juzgasen más acomodada y segura. Y para la eleccion de Deán, y de los Canónigos en sus vacantes, se juntasse el Cabildo en aquella Iglesia de las dos Catedrales que al obispo le pareciere más conveniente. Y finalmente, que el Deán y las dignidades de Calahorra tuviesen el mismo lugar que gozaban en la Catedral de Calahorra"[100].

Hubo resistencia también por parte de Calahorra, por lo que hizo gestiones para que volviese allí la silla episcopal, o para que al menos, residiesen los obispos en su Iglesia Catedral, o algunos de ellos, pues por disposición de la Santa Sede, se le conservó el título y los honores de Catedral en igualdad a la de Santo Domingo de la Calzada[101].

Los acuerdos adoptados por la Junta arbitral se ejecutaron, el Obispo residió en Santo Domingo, así como muchos Canónigos de Calahorra y vivieron durante algún tiempo las dos sedes así hermanadas y con paz. Pero esta paz la perturbó D. Diego López de Haro, quien pretextando que se trataba de un mandato del Rey Fernando III, expulsó al Obispo y canónigos de Santo Domingo, apoderándose de todos sus derechos y bienes. El Obispo de Calahorra y la Calzada, Don Juan, se postró a los pies del Papa y le expuso la situación. Gregorio IX se dirigió al Rey S. Fernando mediante un rescripto cometido al Arzobispo de Toledo, Obispo de Burgos y Arcediano de Toledo, para que

---

[100] *Escritura de los acuerdos de dicha Junta.* El original escrito en latín, se conserva en pergamino en el *Arch. Cat. Sto. Domingo,* let. V, núm. 2. El documento lo firman el obispo, el Nuncio apostólico y los demás jueces árbitros. La fecha es lunes antes de la Ascensión de Christo, año del Señor milducientos y treinta y cinco.

[101] González Tejada, *Historia de Sto. Domingo,* pg. 208.

éstos en el término de un mes lo entregasen al Rey. El Papa pide la intervención real para que las cosas volviesen a su estado normal[102]. Dichos prelados presentaron al Rey el rescripto del Papa, y aquél lo ejecutó haciendo cuanto éste le pedía, mandando a D. Lope y a don Diego López de Haro que restituyesen a la Iglesia de la Calzada, todos sus bienes y les amonestó para que en adelante no se atreviesen a molestar al Obispo y Canónigos, ni perturbasen la unión que las dos catedrales tenían[103]. De esta forma, continuó la silla en Santo Domingo, sirviéndose ambas catedrales por prebendados que hacían un Cabildo común.

Alejado de Calahorra el peligro de los enemigos por las conquistas crecientes de los reyes D. Fernando de Castilla, D. Jaime de Aragón y D. Teodobaldo de Navarra, algunos de los Capitulares de Calahorra que estaban en la Calzada, quisieron volver a aquélla, y al parecer, el obispo estuvo también en Calahorra; consta que allí murió D. Juan Pérez en 1237. Calahorra presionaba para obtener el retorno de la Sede y la abolición de la unión de las Iglesias. En el año 1238, el nuevo Obispo D. Jerónimo Aznar, consiguió del Papa Gregorio IX un breve en el que pedía la protección de S. Fernando para que se conservase la unión de las dos Catedrales de Calahorra y Santo Domingo de la Calzada[104].

Este breve fue presentado al Rey, quien reconociendo que la ciudad de Calahorra no tenía razón para solicitar la desunión de las dos Catedrales, y el retorno de la Silla a Calahorra, ya que la Catedral de Santo Domingo era igual a aquélla y los Canónigos de Calahorra que estaban en Santo Domingo, podían hacerlo sin detrimento del servicio que les competía en aquélla ya que estaban divididos entre las Catedrales, ordenó que prosiguiese la unión como estaba hecha, es decir, subsistiendo las dos Catedrales y permaneciendo en un mismo Cabildo todos los prebendados de las dos Catedrales.

A pesar de esto, algunos prebendados persistían en la idea de trasladarse a Calahorra. Para poner remedio a esta situación se acordó que las dos Catedrales hiciesen sus Estatutos y Constituciones con los que habían de gobernarse. Confeccionados éstos, pidieron al Papa Gregorio IX su confirmación. El Papa comisionó la confirmación al Cardenal Egidio, quien lo hizo, en fecha 29 de octubre de 1249, bajo el Pontificado de Inocencio IV desde León de Francia. Constituciones

---

[102] *Rescripto de Gregorio IX cometido al arzobispo de Toledo, obispo de Burgos y arcediano de Toledo*, 24 septiembre 1235. En *Arch. Cat. Sto. Domingo*, let. B, núm. 2. Este documento se halla también en *Reg. Vat.*, vol. XVII, f. 12. AUVRAY, *Les Registres de Gregoires XX*, I, núm. 166. Lo publica también D. MANSILLA, *Iglesia castellano-leonesa*, ap. 35. Aquí aparece con fecha 20 diciembre 1233.

[103] GONZÁLEZ DE TEJADA, *Historia de Sto. Domingo*, pg. 212.

[104] *Breve de Gregorio IX*, 26-nov.-1238, original *Arch. Sto. Domingo*, let. V.

que así confirmaban al Obispo de Calahorra, D. Jerónimo Aznar[105]. En dichas Constituciones, entre otras cosas, se determina el número de prebendados que había de residir en cada Catedral, las rentas que habían de tener por su asistencia, la forma de hacer la colación de los beneficios y prebendas, lo relativo a la dotación del personal, a residencia, etc.[106].

A partir de estas fechas, los Reyes y los Papas colmaron de privilegios a la Iglesia de Calahorra y la Calzada. También se aumentaron las dignidades de su Cabildo. Nicolás V concedió la erección de la dignidad de Maestrescuela que no existía en este Cabildo[107]. León X erigió la dignidad de Deán en 1518, pero como ya lo había se cambió el título por el de Arcediano de la Calzada. En 1523 el Papa Clemente VII erigió otra nueva dignidad con el título de Arcediano de Bilbao[108].

Desunión de las Catedrales.—Permanecieron en la forma dicha ambas Catedrales desde el año 1234 hasta el 1533, fecha en que, de común acuerdo, realizaron la desunión. González Tejada dice que esto consta por los documentos existentes en el archivo de Santo Domingo, aunque no aduce ninguno en su obra. Dice que "en la desunión determinaron que el Maestrescuela quedase en ella con los Arcedianos de la Calzada, y Bilvao, que las demás dignidades residiesen en la Catedral de Calahorra y quedasen para aquella Santa Iglesia". Hay una bula confirmando la anexión del Maestrescuela, dignidad que se le había discutido a la Iglesia de Santo Domingo. En la misma se habla de la

---

[105] *Constituciones de las Catedrales de Calahorra y la Calzada,* 29 octubre 1249. El pergamino original en latín, se halla en el *Arch. Cat. Sto. Domingo,* lec. D, núm. 1. Se hallan también publicadas en Mansilla, *Iglesia castellano-leonesa,* ap. 80, quien lo toma de *Reg. Vat.,* vol. 22, f. 249-250. También en E. Berger, en *Le registre de Inocent.* III, núm. 6379. Mansilla en el lugar citado, dice que existe una copia de este documento en el *Arch. Cat. de Burgos,* vol. 27, f. 4. Los obispos residieron en ambas sedes, tanto en Calahorra como en Sto. Domingo.

De ellas habla N. Hergueta, *Noticias históricas de D. Jerónimo Azuar, obispo de Calahorra y de su notable documento geográfico del s. XIII.* En "Rev. Arch. Bibl. y Museos, 17 (1907/2), pg. 414. Idelfonso M. Rodríguez, escribe un trabajito titulado *Una aclaración al comentario de Hergueta a un documento geográfico del s. XIII del obispo de Calahorra D. Aznar,* en la Rev. "Berceo" (1948/VI), pg. 69 y ss. Su autor dice haber encontrado un pergamino de siete años después al publicado por Hergueta, que le sirve para hacer algunas rectificaciones a éste, en lo relativo a la organización territorial de la diócesis de Calahorra, aunque bien es verdad que éstas rectificaciones serían de muy escasa importancia.

[106] En cuanto a la resdidencia, hemos de notar un curioso particular, dicen así: "Praeterea decernimus, ut Decanus, Cantor et Thesaurarius, licet non continue, tamen dioecesis temporibus, in Calceatensem Ecclesia faciat residentiam, per tres menses adducimus..." *Constituciones citadas.*

[107] Cfr. *Arch. Cat. Sto. Domingo,* let. M. Groizard y Coronado, en *Pedro López de Miranda, obispo de Coria y Calahorra* (Cáceres y Madrid, 1905) pgs. 115-116, rectifica a González Tejada, quien dice que la confirmación de la bula de Nicolás V, la hizo Julio III, afirmando que no fue este Papa sino Calixto III.

[108] Cfr. *Arch. Cat. Sto. Domingo,* le. A, núm. 2. Los obispos residieron en ambas sedes, tanto en Calahorra como en Sto. Domingo, cfr. Groizard y Coronado, l.c. pg. 119.

distribución de las dignidades[109]. Se hicieron nuevos Estatutos por los que habían de regirse ambas Iglesias[110].

El libro de actas capitulares, registra varias sesiones presididas por el Deán de Calahorra, D. Alvaro Suárez de Cepeda, y esto desde el 24 de julio de 1668.

En el año 1772 el Cabildo de Santo Domingo de la Calzada estaba formado por el Maestrescuela, Arcediano de Santo Domingo, Arcediano de Bilbao, ocho Canónigos, ocho prebendados, diecisiete capellanes, y sochantre, contralto, tenor y un músico de voz. Desde 1852 se compone de Abad, Doctoral y Magistral, ocho Canónigos de los cuales cuatro corresponden al turno de oposición, y seis beneficiados[111].

Se sucitó una controversia entre la Calzada y Calahorra, al querer determinar en cuál de ambas iglesias había de estar la "Audiencia episcopal". Ambas alegaban razones para que fuese en cada una de ella. Pero llegaron a un acuerdo, a saber, que los provisores *sede vacante* residiesen con su Audiencia en la ciudad de Logroño para de esta forma no tener que ceder ninguno de sus pretendidos derechos. Para ello se hizo en Logroño un Palacio. Pero al producirse la vacante de don Juan Ochoa Salazar, trasladado a Plasencia, año 1587, reconociendo ambas Iglesias que la Audiencia debía estar en una de ellas, convinieron, usando otra fórmula concliatoria, que se alternase en las vacantes, y en una estuviese la Audiencia en Calahorra, y en la otra, en Santo Domingo de la Calzada. Así se empezó a realizar en el año 1588[112], en virtud de una concordia en la que se disponía que cuando se produjese la vacante, cada Cabildo elegiría un vicario capitular y un ecónomo de la Mitra, pero la jurisdicción solamente la ejercía uno alternativamente, renunciando a ser elegidos los que no estuviesen en turno[113]. Así se practicó siempre. En la vacante de Arenzana (3 noviembre 1874), el tribunal estuvo en Calahorra. En la siguiente de Catalina, estuvo en la Calzada, siendo Vicario Miguel Aldaba[114].

Algunos obispos se resistieron a residir en una y otra de las Iglesias. Esto sembró un descontento general en toda la diócesis y se hizo precisa la intervención de los monarcas ante la Santa Sede para obtener de ella que obligase a los obispos de Calahorra y la Calzada a residir

---

[109] Cfr. González Tejada, *Historia de Sto. Domingo*, pg. 247.

[110] *Ibidem*, en pg. 250, trae el testimonio de Farinacio, parte II, decis. 708. Y concluye diciendo que las cosas llegaron así hasta su tiempo, es decir, hasta 1700.

[111] A. Prior Untoria, *Notas sobre la Historia de la Catedral de Sto. Domingo de la Calzazada*, en Rev. "Berceo" (1948/VI) pg. 104.

[112] Cfr. *Arch. Cat. Sto. Domingo*, let. S., núm. 1.

[113] Toda la negociación se halla, en muy mal estado de conservación, en *Arch. Embajada de España en la Santa Sede*, legajo 105, fs. 1-24. Negociaciones que comprenden los años 1657-1679.

[114] A. Prior Untoria, *Notas sobre la historia de la Catedral de Sto. Domingo de la Calzada*, l. c. pgs. 103-105.

en una y otra iglesia, contra la costumbre que tenían de permanecer en Logroño[115].

Ya en el año 1542, el obispo Ramírez de Haro hizo una declaración en la que exponía su derecho a residir en Santo Domingo de la Calzada. Intervino posteriormente (año 1619), el Cardenal Octaviano, quien dispuso que el obispo residiese en una de las dos Iglesias de su Obispado, mandato que ratificó la Sagrada Congregación de Cardenales y que confirmó en 1675 Clemente X. No terminó aquí el problema sino que en 1676 se discutieron nuevamente las razones para no retornar a la Calzada o Calahorra[116].

No hemos podido descifrar en el archivo de la Embajada de España en la Santa Sede, la fecha exacta en que los obispos regresaron de nuevo a Logroño. Sin embargo, consta que en 1664 la Diputación de Vizcaya se queja de que se haya trasladado el tribunal a Santo Domingo de la Calzada. Y consta igualmente que en el año 1691 pide Alava que un obispo resida en Calahorra y otro en Vitoria a lo que se opuso totalmente Carlos III. De donde se infiere que en estas fechas residían ya los obispos en Santo Domingo y en Calahorra.

C) MONDOÑEDO.—Las diócesis gallegas cuentan en su haber con una larga y densa historia. En su recinto se han contado las metrópolis de Lugo, Santiago y Braga, las que estaban completamente organizadas durante la dominación de los suevos y los visigodos[117].

Al pretender hallar los orígenes de la sede de Mondoñedo en la región gallega, veremos que su precedente lo tenemos en el obispado de Britonia. Por lo que en lugar de buscar la situación de Mondoñedo, será preciso determinar la de Britonia. Este nombre, como dice Flórez, sólo se conoce como monumento eclesiástico y nada dicen de él los geógrafos antiguos[118]. La primer noticia sobre Britonia, aparece en el siglo VI con los suevos, y entonces como dependiente de la metrópoli de Lugo[119]. Sobre su concreta situación ha existido una fuerte polémica sostenida entre portugueses y españoles, alegando aquéllos que Britonia pertenecía a Portugal, y denegándolo los últimos con sólidos argumentos. Britonia estaba situada al nordeste de Lugo, cerca de Mondoñedo.

Con la invasión agarena desaparece la ciudad de Britonia, sin embargo la sede permaneció, aunque trasladada a lugar más seguro. Se ha pensado por algunos que al erigir Alfonso III la sede de Oviedo, fue

---

115 *Ibidem.*

116 *Ibidem.*

117 D. MANSILLA, *Iglesia Castellano-leonesa.* En la página 102, nota 55, trae un cuadro de las diócesis existentes en esta región en el tiempo de los suevos y visigodos. Cfr. DAVID, P., *La métropole ecclésiastique de Galice du VIIIe au XIe siècle. Braga et Lugo.*

118 FLÓREZ, *España Sagrada,* 18, I.

119 D. MANSILLA, *Iglesia Castellano-leonesa,* pg. 102. GRACIA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España,* II. 1.ª, pg. 208.

incorporada a ésta la de Britonia[120], cuya ciudad estaba destruida. Tesis que resulta inadmisible[121].

El obispado de Mondoñedo aparece en el s. IX por primera vez, y esto bajo la denominación de Mindoniense. La explicación sobre su origen nos la da Flórez al decir: al destruir los sarracenos la ciudad de Britonia en el s. VIII, se extinguió también la sede episcopal, pero sobrevivió el título. Entonces, el Rey Casto erigió la de Oviedo. Hacia el año 870 vino de cerca de Braga el obispo Dumiense, quien fijó su residencia en Mondoñedo, el rey dotó a esta sede, y su jurisdicción la extendió hacia Betanzos, permaneciendo el territorio de Britonia dividido entre Oviedo y la nueva sede que se llamó Dumiense y su obispo residía en Mondoñedo[122]. Así, el Albeldense, año 881, habla del obispo Dumiense residente en Mondoñedo "Tudemirus tenet Dumio, Mendunieto degens". Teodomiro posee la sede de Dumio con residencia en Mondoñedo[123]. No se sabe con exactitud cuándo se situó en S. Martín de Mondoñedo, pero se cree con probabilidad que debió ser hacia el año 870, es decir, cuando vino el obispo de Dumio.

La sede de Mondoñedo, según esto, fue la sede de Dumio, la que pasó con "el mismo título y honor" a Mondoñedo, la que no volvió más a Dumio por tratarse de un lugar situado en la frontera y estaba expuesto a la invasión de los moros[124].

Mondoñedo perteneció durante el período visigodo a la metrópoli de Braga[125]. Después de la reconquista surgieron las grandes controversias entre los metropolitanos de Toledo, Braga y Compostela[126]. Pero ya en 1177 el Papa Alejandro III llegó a obligar a los obispos de Astorga, Lugo, Mondoñedo, Orense y Tuy a que obedeciesen a Compostela. El texto que nos lo trae Erdmann, dice así: "...Ideoque fraternitati tuae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatinus Astoricensem, Lucensem, Mindoniensem, Auriensem et Tudensem epis-

---

120 Esta tesis tiene su punto de apoyo en las actas apócrifas del primer concilio ovetense, año 791, obra del obispo D. Pelayo. Pretendía éste extender los límites territoriales de su diócesis hasta el río Eo, hasta donde llegaba la de Britonia según la división de Wamba. Las actas del concilio pueden verse en *España Sagrada*, 37 p. 295 y ss.

121 Así lo sostiene BARRAU-DIHIGO, *"Etude sur les actes des rois asturiens"* (718-910) en "Revue Hispanique", 46 (1919) 50. LA FUENTE, *Historia Eclesiástica*, III, pgs. 487 y ss. FLÓREZ, *España Sagrada*, 4, c. 4 y 5.

122 FLÓREZ, *España Sagrada*, 18, c. I.

123 *Escuraliense*, d. I, 2. Puede verse en GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica*, III, c. 12, página 196.

124 FLÓREZ, *España Sagrada*, 18, c. I.

125 Los arzobispos bracarenses lograron que en los grandes privilegios concedidos por los Romanos Pontífices a su Iglesia, figurasen las sedes gallegas de Astorga, Lugo, Tuy, Mondoñedo y Orense y otras portuguesas como Oporto, Coimbra, Viseo, Lamego e Idaña. Figuran en los privilegios de Calixto II (20-6-1121); Inocencio II (26-4-1139); Lucio II (30-4-1144); Eugenio III (8-9-1148); del mismo (13-6-1153); Adriano IV (6-8-1157) y Alejandro III (16-8-1163). ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, números 21, 30, 41, 47, 50, 57 y 63.

126 D. MANSILLA, *Disputas diocesanas entre Toledo, Braga y Compostela, en los siglos XII al XV*, en "Anthologica Annua", 3 (1955). Documentado trabajo en el que se estudian las controversias habidas entre las Iglesias referidas en su título.

copos quos ecclesiae tue obedire compulimus, pro eo quod Bracharensis ecclesias quosdam episcopatus tuos dicebatur detinere et ad preceptum nostrum nolebat restituere, ab obedientia tua et ecclesia tue omni occasione et appellatione cesante absolvas nec impedias aut facias impediri, quominus ipsi archiepiscopo et ecclesiae sue idem episcopi debitam valeant obedientiam exhibere"[127].

No cesaron por ello las controversias, si bien es verdad que el problema se trasladó a las sedes de Lisboa y Evora, las que el mismo Alejandro III decidió que obedeciesen a Compostela, y las de Coimbra, Lamego, Viseo e Idaña a Braga, al menos provisionalmente hasta que el litigio se resolviese en el orden judicial[128]. Con ello no se habían conciliado las pretensiones de unos y otros, los litigios continuaron ante la Corte de Roma. Se le atribuye a Clemente III haber expedido un documento (26 abril 1190) en virtud del cual exigía a los obispos de Astorga, Lugo, Mondoñedo, Orense, Tuy, Evora, Silves, Lisboa, Coimbra, Lamego y Oporto, que obedeciesen a D. Martín de Braga como metropolitano. Mandato, que al parecer está falsificado o retocado[129]. Intentó poner fin a estos disturbios Celestino III, pero murió antes, por lo que fue Inocencio III quien dirimió definitivamente la contienda, confirmando la resolución de Alejandro III[130].

Persistieron las discusiones por la irregularidad de los enclaves eclesiásticos y las interferencias político-eclesiásticas. Era necesario un reajuste más conforme con la realidad político-eclesiástica de España. Esto tuvo lugar dos siglos después con motivo del Cisma de Occidente en el que se produjo gran confusionismo entre las diócesis de Braga y Santiago.

Santiago perdió los obispados portugueses al crearse la metrópolis de Lisboa[131]. Pidió entonces Santiago al Papa de Avignon, Clemente VII, que los obispados gallegos junto con el de Astorga, pasasen a depender de esta sede. A ello accedió el Papa y así lo mandó, pero le sorprendió la muerte antes de expedir las bulas[132]. Estas las expidió Benedicto XIII[133]. El arzobispo de Santiago cambió de obediencia y obtu-

---

127 ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, núm. 72, pg. 246.

128 D. MANSILLA, *Disputas diocesanas*, en "Anthologica Annua", 3 (1955), pg. 118.

129 ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, núm. 121, pg. 340.

130 D. MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III* (965-1216). Instituto español de Estudios Eclesiásticos (Roma 1955).

131 Se hizo mediante la Bula "In emminentissime dignitatis specula", de fecha 10 noviembre 1393. Está editada en SOUSA, A., *Trovas da historia genealogica de casa real portugusa, tirados dos instrumentos, dos archivos da torre de Tombo*, I (Coimbra-Atlántida, 1946) pg. 364. Con ello Santiago perdía las diócesis portuguesas de Evora, Lamego e Idaña.

132 Según LÓPEZ FERREIRO, en *Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela* (Santiago, 1899-1903) VI, pg. 244, esta decisión fue tomada por Clemente VII el 17 de julio de 1394, y el papa murió el 16 de setiembre del mismo año.

133 Esta bula la ha editado D. MANSILLA, en "Anthol. An.", 3 (1955) pg. 137, apénd. núm. 2. quien la toma del Reg. Avin. 281, fol. 67. Lleva fecha de 12 de octubre de 1394.

vo del Papa romano, Bonifacio IX, la incorporación de los obispados gallegos a su metrópoli.

El Papa Juan XXIII revocó la decisión adoptada por Bonifacio IX, fundado en que el hecho de que el arzobispo de Santiago se había sometido a la obediencia de Benedicto XIII[134], quedando, según esto, las diócesis de Astorga, Lugo, Mondoñedo, Orense y Tuy sometidas al Bracarense. No se conoce cuando fue revocada la decisión de Juan XXIII, pero se da el hecho de que al elegir Martín V a D. Gonzalo de Sta. María para obispo de Astorga, el siete de junio de mil cuatrocientos diecinueve, reconoce a esta diócesis como sufragánea de Santiago, y lo mismo puede decirse de Astorga, Lugo, Mondoñedo, Orense y Tuy[135]. Así permaneció la metropolitana de Santiago hasta el Concordato de 1851. El nacimiento de esta sede fue completamente fortuito, consecuencia de la fuga de los obispos de Dumio a San Martín de Mondoñedo, y la aceptación de los mismos por el rey D. Alfonso II. El lugar de su asentamiento fue bastante variado. Radicó su sede, además de en San Martín de Mondoñedo, en el valle de Brea, en Ribadeo y finalmente en Villamayor de Brea. De estas traslaciones nos ocupamos, brevemente, a continuación.

Hacia el año 1112, en tiempos de D.ª Urraca se trasladó la sede de Mondoñedo al valle de Brea, a la ciudad de Villamayor. De aquí recibió su denominación de Valibriense. Traslación que realizó de modo definitivo en 1117. D.ª Urraca, previo acuerdo tomado en el Concilio de Palencia y aprobación de la Santa Sede. Junto a la denominación de Valibrinse añadió la de Mindoniense. La misma reina dotó a la nueva Iglesia y se construyó la catedral en la ciudad de Villamayor, llamada de Santa María Valibriense, ya que el titular que se le dio a la Iglesia fue el de la Virgen María bajo la advocación de la Asunción[136].

En julio de 1182, bajo el reinado de Fernando II[137] se trasladó la sede a Ribadeo, por considerar este lugar más adecuado. A este efecto, Fernando II compró al conde de Ribadeo, D. Rodrigo, aquella villa y tres iglesias que había tomado de la Mindoniense a cambio. Ante algunas reclamaciones del Papa por cambios que habían hecho varios particulares, dando iglesias que no les pertenecían y que eran propiedad del rey, éste dio al obispo y a su iglesia, las de Santiago de Vigo, Santa María de Villabelán y S. Juan de Pineyra, próximas a Ribadeo[138].

Hacia el año 1233, su obispo D. Martín (1219-1248) obtuvo el tras-

---

[134] Editada por D. Mansilla, en el mismo lugar, pg. 142, apénd. núm. 4. La toma del Reg Vat. 173, fol. 117v-118v. Está fechada en San Antonio (Florencia) el 28 setiembre 1413.
[135] D. Mansilla, *Disputas diocesanas*, en "Anthol. Annua", 3 (1955) pg. 134.
[136] Flórez, *España Sagrada*, 18, c. I. García Villada, *Historia Eclesiástica*, III, pgs. 19 y ss.
[137] J. González, *Regesta de Fernando II* (Madrid, 1943).
[138] Flórez, *España Sagrada*, 18, pgs. 56 y ss.

lado de la misma de nuevo a Villamayor de Brea, o sea, Mondoñedo. Construyó allí la catedral, fue la época en la que los pueblos rivalizaron en la construcción de catedrales, así Toledo, Burgos, Valladolid, Osma, Astorga, Tuy, Orense y Zamora. Esta traslación tuvo lugar en tiempos de Alfonso IX y su hijo S. Fernando. Los propósitos de traslado de Ribadeo a Villamayor de D. Martín fueron apoyados por Inocencio III[139] y fue Gregorio IX quien con fecha 20 de junio de 1235, confirmó la traslación a Villamayor de Breaa[140].

Este lugar fue el de su definitivo asentamiento. Para compensar a Ribadeo la pérdida de la sede episcopal, se creó en 1270 una Colegiata con un canónigo y cuatro racioneros. Colegiata que desaparece en virtud del Concordato de 1851[141].

D) ORIHUELA.—Aunque nos consta la fecha en que se erigió la diócesis de Orihuela, vamos a hacer un pequeño recordatorio sobre otra sede que durante algún tiempo estuvo situada dentro de su territorio actual, en el pueblo de Bigastro, y esto como consecuencia de invasiones, que como vamos viendo, fue la causa común de las traslaciones históricas de las que nos venimos ocupando, y no por razones de política administrativa que son las que verdaderamente deben determinar las traslaciones de carácter permanente.

Esto tuvo lugar en el s. VII por la invasión de los godos en Cartagena, cuyo obispo parece ser que se desplazó a Bigastro, y a partir de estas fechas, aparece como obispo de tal denominación y no de Cartagena. No se trata de un precedente de diócesis en Orihuela, sobre la cual sobreviniese la actual. Fue mejor un traslado de sede, y más concretamente, la erección de esta nueva sede en sustitución de la de Cartagena, que había desaparecido en la devastación de los godos.

Destruida la ciudad, dice Flórez, "no pusieron en ella más obispos, como se infiere de que siendo tantos los concilios nacionales y provinciales que hubo en España por todo el s. VII, jamás se oyó en ninguno a aquel prelado, ni en otro instrumento auténtico, que yo sepa, y

---

139 P. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, 5068 (Roma, 1888-1895). D. MANSILLA, en *Iglesia Castellano-leonesa*, en nota 128, pg. 114, Reg. Vat. 12, fol. 206, núm. 505.

140 L. AUVRAY, *Lès Registres de Gregoire IX* (Bibliotèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome) 2655 (París, 1896-1908).

141 En las negociaciones previas al Concordato de 1851, hemos hallado estudios relativos a las Colegiatas. Uno, el realizado por el Gobierno, y otro, el presentado por el Nuncio Mons. Brunelli, entonces Delegado Apostólico. En ambos está llamada a suprimirse esta Colegiata. En el primero está colocada en el número 5.º intitulado: "Colegiatas parroquiales sujetas al Ordinario". En él figura un número de setenta y seis Colegiatas de las cuales solamente se dice de conservar las de Covadonga, Coruña y Jerez de la Frontera, así como las de Logroño, Vitoria y Alicante, que, según ellos, se convertirán en Catedrales. Estos documentos se hallan en el *Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores*, Legajo 115, 40. De hecho quedó suprimida en virtud del artículo 21 del Concordato. El texto original, que hemos manejado, se halla en el *Archivo de la Sgda. Cong. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios*, Sección II, núm. 588, fasc. XXVII, el texto ratificado en fasc. XXVI.

como sobre cosas tan antiguas no podemos hablar sin documentos, se infiere que no pueda afirmarse la continuación de aquella silla"[142].

Para atender a los fieles no se procedió a trasladar la sede de Cartagena a Bigastro, sino que se erigió una nueva en el último para sustituir a aquélla. De aquí que diga Flórez que "en rigor no fue trasladar el obispado, sino erigir otro nuevo, extinguido el antiguo. La razón es, porque cuando es puramente traslación, no es necesario que se destruya el nombre"[143]. Cita el caso de que restaurada la sede de Cartagena en el s. XIII, no obstante residir su obispo en Murcia, conservaba el título de Cartagena.

Ya en el año 610, en el Sínodo que convocó el rey Gundemaro, firmaba un prelado Vicente como obispo de Bigastro, y en los concilios tenidos en España a partir del tercero de Toledo, aparece la silla de Bigastro, y no la de Cartagena. Restaurada la sede de Cartagena, desapareció la de Bigastro.

La diócesis de Orihuela nace como consecuencia de las reformas hechas por Felipe II. Hasta esta época las diócesis, como ya hemos señalado, habían nacido unas veces siguiendo demarcaciones apócrifas, y otras como consecuencia de convenios y compromisos para terminar litigios, y otras según los intereses y necesidades de las localidades. Esto fue lo que movió a Felipe II a negociar con la Santa Sede a fin de extirpar los defectos existentes. Y precisamente el obispado de Orihuela fue el primero que se erigió como consecuencia de las negociaciones con Roma y en 1566 se constituyó Catedral en la misma ciudad agregando la diócesis a la de Valencia, erigida poco antes en metropolitana.

Veamos el preceso originario evolutivo de esta sede[144].

El obispado de Orihuela no nace por causas de índole espiritual, sino más bien por razones políticas. Murcia fue la línea de choque entre las fuerzas conquistadoras de Castilla y Aragón, a pesar de los límites fijados en el tratado de Almizrra de 23 de marzo de 1244, a uno y otro reino como consecuencia de la reconquista[145]. Durante mucho tiempo continuaron los litigios entre ambos reinos, y aunque en el tratado de Campillo se fijaron los límites entre ambos reinos[146], no había coincidencia entre esta demarcación y la eclesiástica.

El origen de la diócesis de Orihuela hay que buscarlo en una razón política y ésta fue la falta de coincidencia entre los límites eclesiásticos

---

[142] Flórez, *España Sagrada*, 5, Cartagena, pgs. 90-91.
[143] *Ibidem*, pg. 91.
[144] De sumo interés el estudio de Mansilla, *La reorganización eclesiástica española en el siglo XVI*, en "Anthol. Annua", 4 (1956) pgs. 97 y ss., a quien fundamentalmente seguiremos por su valor y proximidad.
[145] J. Torres Fontes, *La delimitación del sudeste peninsular, Tratado de la partición de la reconquista* (Murcia, 1950) pgs. 21 y ss.
[146] J. Zurita, *Anales de Aragón*, V (Zaragoza, 1610) c. 66.

y civiles, al darse en Orihuela la circunstancia de haber pertenecido al reino de Castilla hasta finales del s. XIII o principios del XIV[147] y haber pasado a depender después del reino de Aragón, y más concretamente, al de Valencia[148]. Orihuela pertenecía a la diócesis de Cartagena, cuyo territorio estaba dividido entre Aragón y Castilla. De aquí nació el interés de los reyes de Aragón en obtener la coincidencia entre la división territorial civil y la eclesiástica, pues mientras civilmente Orihuela pertenecía a Valencia, en lo eclesiástico dependía de Cartagena[149].

El primer paso lo dio Jaime II de Aragón (1291-1327), quien ideó la creación de una nueva sede episcopal en Játiva y así lo pidió al Papa Juan XXII en noviembre de 1317[150]. Si bien no triunfó este proyecto, si se recogió la idea de crear un nuevo obispado, pero no en Játiva, sino en Orihuela.

La idea de erigir en Orihuela sede episcopal, fue presentada al Concilio de Basilea por Alfonso V, quien había elevado la villa de Orihuela a la categoría de Ciudad el 11 de setiembre de 1437[151] A ello se oponía Cartagena y Castilla. Las instancias de Alfonso V fueron expuestas en la sesión de 29 de octubre de 1440 del Concilio[152]. Aunque no se adoptó resolución alguna. El rey hizo nuevas instancias en marzo o abril de 1441[153] pero sin obtener una pronta contestación. Los padres del concilio aunque estaban a favor del rey, estudiaron escrupulosamente el problema[154]. El monarca se había declarado en manifiesta rebeldía contra Eugenio IV al trasladar el concilio de Ferrara a Florencia. El antipapa Félix V había accedido a la petición formulada al concilio en diciembre de 1441, y poco después se redactaban las bulas "Iuxta morem sub nomine concilii", pero los encargados del sello se negaron a sellarlos y consultaron a las comisiones conciliares[155].

Después de fuertes debates dentro del concilio y vencidas muchas

---

147 V. Martínez Morella, *Cartas de los Reyes de Castilla a Orihuela*, 1265-1296 (Alicante, 1954). *Privilegios y franquezas de Alfonso X el Sabio a Alicante* (Alicante, 1951). *Privilegios y franquezas de Alfonso X el Sabio a Orihuela* (Alicante, 1951).

148 J. Torres Fontes, *La delimitación del sudeste peninsular*, pgs. 30 y ss. Sansano, *Orihuela, Historia, geografía, arte y folklore de su partido judicial* (Orihuela, 1954) pg. 53.

149 J. Torres Fontes, *El Obispado de Cartagena en el siglo XIII*, en "Hispania", 13 (1953) pgs. 373-75. A. Merino Alvarez, *Geografía histórica del territorio de la actual provincia de Murcia* (Madrid, 1915) pg. 54.

150 J. Vincke, *Documenta selecta mutuas civitatis, Arago-Cathalaunicae et ecclesiae relationes illustrantia* (Barcelona, 1936) pgs. 216-17.

151 J. Gea Martínez, *Páginas de la historia de Orihuela. El pleito del Obispado* (Orihuela, 1900) pg. 69. J. Sansano, *Orihuela, Historia...*, pg. 54. Zurita, *Anales de Aragón*, 1. XV, c. 30, página 291.

152 Pedía que "in opido Oriole dicte diocesis erigeretur altera ecclesia cathedralis, utque de illa provideretur filio gubernatoris Valencie". Cfr. D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica*, en "Anthl. Annua", 4 (1956), pg. 105.

153 Ioannis de Segobia, *Historia gestorum generalis synodi Basilensis*. edic. Stehllin, III, página 554.

154 *Ibidem*, pg. 976.

155 *Ibidem*.

dificultades, fue aprobada la petición denegada por Alfonso V en los primeros meses del año 1442. El mismo rey había propuesto hacer obispo de la nueva diócesis a D. Pedro Ruiz de Corella, de 15 años de edad e hijo del gobernador de Valencia, quien debió ser nombrado en el mismo concilio[156]. Con ello se independizaba Orihuela de la sede cartaginense tanto en el orden jurisdiccional como en el económico[157].

Eugenio IV, Papa de Roma, revocaba a petición del obispo y cabildo de Cartagena, todo cuanto habían decretado los padres del Concilio de Basilea, suspendía la ejecución de las bulas y urgía las penas y censuras que habían recaído sobre las personas eclesiásticas y civiles antes de la erección[158]. El 14 de junio de 1443, Alfonso V llegó a una inteligencia con el Papa de Roma[159]. Con esto quedaron apagados los ánimos de los oriolanos. Este cambio en la línea de conducta del monarca, obligó al gobernador de Valencia que había desviado el curso de los ingresos en la iglesia de Cartagena a su favor y a la erección del obispado de Orihuela, a acudir al Papa para legalizar su situación. El Papa respondió con gran liberalidad[160].

No se desalentaron por ello los oriolanos, y pidieron al rey que acudiera a Eugenio IV en demanda de que accediera a sus pretensiones. El monarca era el primer interesado en ello, por esto en la primera entrevista que tuvo con el Papa en la Concordia de Terracina realizada el trece de junio de 1443[161], pidió a éste la erección del obispado de Orihuela. El Papa persuadido de la transcendencia política del asunto, dilató la resolución del problema.

El Papa comisionó al Cardenal D. Juan Juvenis, titular de S. Lorenzo in Lucina, para que estudiase si procedía o no la erección del obispado de Orihuela e informase al Papa[162]. Con ello se complicaron más las cosas. Las presiones por parte del representante del rey de Aragón y de Orihuela en Roma, y por parte de D. Juan II de Castilla y del obispo y cabildo de Cartagena, fueron enormes[163]. Transcurrió un año

---

156 J. Gea Martínez, *Páginas de la historia de Orihuela*, pg. 69, ap. 5.

157 Así se declara en la bula de Eugenio IV, de 11 octubre 1443. Esta bula que se halla en Reg. Vat. 367, fol. 285, está editada en latín, por Mansilla, en "Anthol. Annua", 4 (1956) página 203, ap. 4.

158 Bula de Eugenio IV, de 11 de octubre de 1443. En el lugar citado en la nota anterior.

159 J. Ametller y Vinyas, *Alfonso V de Aragón en Italia y la crisis religiosa del siglo XV*, 2 (Gerona, 1903) pg. 444. D. Osio, *Documenti diplomatici tratti degli archivi milanesi* (Milano, 1872) 3, pg. 288.

160 Se llama Simón Pérez Corella, le impone la obligación de fundar o dotar un monasterio dentro del plazo de diez años, a contar desde el 1 de marzo de 1445. Esta bula está fechada en San Pedro de Roma el 29 de octubre de 1444. Reg. Vat. 368, fol. 49. En octubre de 1445, el mismo papa Eugenio IV permite a don Jimeno Pérez de Corella que perciba y conserve todas las rentas que corresponden al Obispado de Cartagena en el reino de Valencia mientras se decide la erección de la diócesis de Orihuela. El documento está en Reg. Vat. 368, fol. 131. Ambos editados por Mansilla, en "Anthol. Annua", 4 (1956) pgs. 208 y 210, ap. 5 y 6.

161 J. Ametller, *Alfonso V de Aragón*, 2, pág. 664.

162 Se hizo mediante la bula de 29 de octubre 1445 antes citada. Reg. Vat. 368, fol. 131, publicada por Mansilla, en "Anthol. Annua", 4 (1956) pg. 208.

163 D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica española*, en "Anthol. Annua", 4 (1956) páginas 111-112.

sin que el Cardenal de S. Lorenzo pudiese hacer nada. Entretanto, el obispo de Cartagena, enfermo, fue nombrado titular de Cesarea y Eugenio IV nombró sucesor suyo a D. Diego de Comontes, sobrino del anterior[164]. Tampoco se llegó a conclusión alguna con el nuevo obispo.

El Papa nombró un nuevo mediador en la persona de D. Antonio de Strozzi, canónigo de Mantua, quien había de trasladarse a España para sobre el terreno resolver mejor el problema. Las informaciones las recibiría en Elche para el reino de Aragón - Valencia, y en Chinchilla para Castilla. Se haría esto en el término de cuatro meses[165].

La labor de Strozzi era puramente informativa. El problema era sumamente complicado por su matiz político. Las partes litigantes estaban respaldadas por Alfonso V de Aragón y Juan II de Castilla, y precisamente en aquellos momentos en que el rey de Aragón estaba metido en los asuntos de Italia, se hacía necesaria la paz entre Aragón y Castilla[166].

El Papa, a la sazón Nicolás V, a la vista de todos los informes de Strozzi y de todas las circunstancias concurrentes en el caso, resolvió a favor de Cartagena[167].

Pasaron diez años desde la resolución adoptada por Nicolás V sin que desmayasen los oriolanos en su intento. En julio de 1461 se llegaba a la concordia de Logroño, entre Cartagena y Orihuela, Elche, Alicante y Ayora, patrocinada por Enrique IV de Castilla. Se convino en dicha concordia nombrar un oficial en Orihuela, un vicario en cada una de las Iglesias de Elche, Alicante y Ayora, que habían de ser oriundos de estas tierras, y el obispo de Cartagena, entonces D. Lope de Rivas[168], se obligaba a establecer en Orihuela un vicario general, elegido por él previa presentación de dos candidatos hecha por el prepósito y cabildo de Orihuela[169]. Dicha concordia fue confirmada, a petición del obispo y cabildo de Cartagena, por el Papa Pío II[170].

Fue este un paso previo hacia la consecución de la sede oriolana. Fue Fernando el Católico quien se decidió a pedir al Papa Julio II la erección de la diócesis de Orihuela[171]. A ello prestó su consentimiento el obispo de Cartagena[172]. Ante estos hechos el Papa se decidió a cons-

---

164 F. Fita, *Bosquejo histórico de la diócesis cartaginense por don Diego de Comontes*, en "Boletín de la Real Academia de la Historia", 3 (1883) pgs. 290-93.

165 Bula de Eugenio IV, de 29 noviembre 1446, a don Antonio Strozi, canónigo de Mantua. Cfr. Mansilla, "Anthol. Annua", 4 (1956) pgs. 212 y ss., ap. 7, donde está publicada.

166 Cfr. D. Mansilla, *La reorganización eclesiástica*, en "Anthol. Annua", 4 (1956) pg. 114.

167 F. Fita, *Bosquejo histórico*, en "Bol. de la Acad. de la Hist.", 3 (1883) pgs. 276 y ss.

168 D. Mansilla, l. c., pg. 115, toma estos datos del Reg. Vat. 518, fols. 177 y 178.

169 *Ibidem*.

170 *Ibidem*, fols. 177-181.

171 D. Mansilla, pg. 117, registra estos datos que los toma del *Arch. de Santiago y Montserrat* (Roma), cód. 422, fol. 105 v Ach. Vat. AA. Arm. I-XVIII, núm. 3456 y fol. 3v.

172 *Ibidem*.

tituir la sede de Orihuela, cosa que hizo mediante la bula expedida el 13 de marzo de 1510[173].

Fernando V retrocedió de su anterior petición y dirigió al Concejo de Murcia una real cédula en junio de 1510, mandándoles que apelasen contra la bula de erección y pidiendo que se sumase también el Cabildo de Cartagena[174]. El Cabildo se adhirió inmediatamente al Concejo, pues vio con gran disgusto la concesión de su obispo. La situación de éste, D. Martín Fernández de Angulo, fue difícil, por lo que el Papa decidió trasladarse a Córdoba y mandó para sustituirle a D. Mateo Lang de Wallemberg, coadjutor del arzobispo de Salzburgo a quien más difícilmente podía afectarle el problema[175]. El Papa se dio cuenta de lo precipitado de su resolución y hubo de retroceder. Anuló la erección y volvió a anexionar las dos iglesias[176]. Pero quedaba Orihuela con catedral, igual a Cartagena[177]. Elevó el cabildo de Cartagena nuevas protestas y entabló un nuevo pleito ante la Santa Sede. Fue el Papa León X quien resolvió el problema sometiendo nuevamente en todo la Iglesia de Orihuela a la de Cartagena[178]. De nuevo insistió Orihuela, pero Carlos V no les apoyó, lo que movió al Papa a tomar su resolución contraria a la de Julio II, su predecesor[179].

Clemente VII daba una bula el 14 de octubre de 1524, tendente a conseguir que la jurisdicción del obispado de Cartagena en el territorio valenciano fuera una realidad. Esto consolidaba la situación precedente adversa a las pretensiones de Orihuela[180] Persistieron en sus deseos sin lograr nada. Esta situación se prolonga hasta los tiempos de Felipe II.

En tiempos de este monarca, el estado de cosas había cambiado notablemente. La unidad territorial y política realizada en tiempos de los Reyes Católicos se había consolidado. Apovar la fundación de la diócesis de Orihuela no era fomentar rivalidades políticas, sino más bien colaborar por una total integración nacional. La conversión y absorción de los moriscos residentes en el reino de Valencia, fue otra de las cau-

---

173 *Ibidem.*

174 P. Díaz Casou, *Serie de obispos de Cartagena, sus hechos y sus tiempos* (Madrid, 1895).

175 C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi, sive summorum pontificum, S. R. E. Cardinalium, eclesiarum, antistitum series ab a. 1198-1503*, pg. 178 (Monasterii, 1923). L. Cardella. *Memorie historiche dei Cardinali* (Roma, 1793) 3, pg. 359. Mansilla, "Anthol. Annua", 4 (1956) página 119, cita Reg. Vat. Lat. 1253, fol. 180. A ello hace referencia la bula de León X de 1 de abril de 1518, que traemos en las notas siguientes.

176 D. Mansilla, 1, c., pg. 118.

177 *Ibidem*, toma los datos de la bula de León X, 1 abril 1518, Reg. Vat. 1193, fol. 79, publicada en "Anthol. Annua", 4 (1956) pg. 216, ap. 8.

178 Bula de León X, 1 abril 1518, en virtud de la cual anula la erección de la diócesis de Orihuela, y revalida el nombramiento de obispo de Cartagena a favor de don Mateo Lang. Se halla en Reg. Vat. 1193, fol. 79.

179 Cfr. D. Mansilla, en "Anthol Annua", 4 (1956) pg. 120. Recoge estos datos del *Arch. de Santiago y Montserrat* (Roma), cód. 422, fol. 104.

180 *Ibidem*, 121.

sas que determinaron a Felipe II para la erección de la nueva sede[181].

A estas favorables coyunturas, unió la ciudad de Orihuela sus instancias en orden a lograr sus pretensiones. En estas circunstancias supieron aprovechar la situación de la sede vacante de Cartagena, por la muerte de su obispo D. Esteban de Almeida (1546-1563), para redactar un Memorial razonado en el que se hacían constar las razones que obraban en favor de la erección de la diócesis de Orihuela. Memorial que presentaron a Felipe II, y que produjo su efecto ante el monarca, sobre todo al exponer la situación en que se encontraban los moriscos convertidos[182].

Sopesadas las razones que la ciudad de Orihuela exponía en su Memorial, y desaparecido el problema político, Felipe II se decidió a elevar la petición de Orihuela a la Santa Sede por medio de su embajador en Roma, Francisco Vargas, sin tomar por su parte resolución alguna hasta conocer el pensamiento del Papa[183].

En Roma fueron recibidas las razones alegadas por Orihuela, percatándose de que se trataba de un grave problema pastoral. Pío IV, previa una conferencia con el embajador de España, concedió al rey la gracia solicitada[184]. Poco después comunicaba la Santa Sede la conformidad del Papa para hacer la división, y establecía las bases sobre las que necesariamente había de realizarse aquélla[185]. Felipe II ordenó que se dispusiesen todos los preparativos para la erección y comunica a su embajador en Roma que serán remitidas todas las informaciones que se practiquen, y expresa su gratitud a la Santa Sede[186].

En mayo de 1564 remitía el rey a Roma una relación indicando la forma de hacer la erección. Insistía en la aplicación de las rentas, vindicaba para sí el derecho de patronato sobre la sede y demás beneficios y anunciaba la presentación de candidatos para las dos sedes de Cartagena y Orihuela[187].

El problema de la erección del obispado de Orihuela, fue llevado al Consistorio celebrado en S. Pedro el 21 de junio de 1564. Informó el Cardenal Francisco Pacheco. Pío IV nombró una comisión formada por los cardenales Juan Bautista Cicada, Simoneta y Vitelli, para informar y oir el parecer de los demás cardenales[188]. La comisión proce-

---

181 P. Boronat, *Los moriscos españoles y su expulsión, Estudio histórico crítico*. I (Valencia, 1901) pgs. 222 y ss., y 428 y ss.

182 D. Mansilla, en "Athol. Annua", 4 (1956) pgs. 124-25.

183 *Arch. de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, Leg. 4, fol. 305. Se conserva en el *Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores*.

184 *Ibidem*, fol. 302.

185 *Ibidem*, fols. 299-301.

186 *Ibidem*, fol. 302.

187 *Ibidem*, Leg. 1, fols. 297-298, y Leg. 4, fols. 303-304.

188 Los Cardenales fueron Juan Bautista Cirada, titular de San Clemente, Simoneta, titular de San Eustaquio, y Vitelli, titular de Santa María in Portu.

dió con gran rapidez y no tropezó con dificultades, ya que no dio tiempo a que las plantease Cartagena.

En el Consistorio del día 14 de julio de 1564, se erigía definitivamente la diócesis de Orihuela, a lo que habían contribuido como causas motivas el deseo de conseguir la paz y concordia entre Cartagena y Orihuela, y una mejor manera de atender a la conversión de los moriscos o nuevos cristianos. Agregando a esto la gran extensión del obispado de Cartagena y la importancia de Orihuela, la diversidad de lengua y costumbres, y la falta de atención y vigilancia por parte del prelado de Cartagena[189].

Felipe II había pensado asignar la nueva diócesis a la metrópoli de Valencia, cediendo ésta, como compensación, Cartagena a favor de Toledo. Idea que fue aprobada y ejecutada por la Santa Sede[190].

La nueva diócesis quedaba formada con los pueblos y villas que el obispado de Cartagena tenía en territorio valenciano. Sus límites no han sufrido variación hasta que en virtud del Concordato vigente del año 1953, se ha procedido a un reajuste más en consonancia con las divisiones civiles.

E) Tuy.—La diócesis de Tuy es, sin duda, una de las más antiguas de España, ya que ésta es una de las ciudades de mayor antigüedad. La sede episcopal debe suponerse en Tuy desde su fundación, siendo una de las que más florecieron en los primeros tiempos. De su primera época de existencia no hay apenas datos históricos[191].

Centrándonos en el proceso de traslación de sedes, diremos que la primera que experimenta la de Tuy aparece en el s. VIII, hacia el año 714, si bien es verdad que ésta no fue motivada por razones de política administrativa, sino porque así lo impusieron las circunstancias. En efecto, la ciudad, con la invasión musulmana, fue arrasada por los sarracenos. Hicieron prisionero a su obispo y la sede quedó

---

189 D. Mansilla, *La reorgan. eclesiástica*, "Anthol. Annua", 4 (1956) pgs. 129-30.

190 E. Olmos, *Los Prelados valencianos* (Madrid, 1949), pg. 128.
Sobre la erección y desarrollo de la vida interna de la vida Orihuela, existe en el *Arch. de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, actualmente conservados en el Ministerio de Asuntos Exteriores, donde los hemos consultado, los siguientes elementos: Legajo 1, en el que en los folios 289 a 328, trata de las pretensiones de Orihuela sobre la erección de Diócesis en la misma separada de la de Cartagena, y proposición para que se nombrase obispo de Orihuela a Gregorio Gallo y de la de Cartagena a Juan Manuel. Legajo 4, en los folios 257 a 342, se contienen las negociaciones y erección de la diócesis. Comprende los años 1562 a 1585. Legajo 193, sobre el año 1744, en él se contienen datos sobre los problemas de régimen interno de la Catedral y Cabildo. Legajo 328, trata de los pleitos de los Canónigos de Orihuela. Corresponde al siglo XVIII. También se hallan en el mismo Archivo las negociaciones sobre la erección de la Colegiata de San Nicolás de Alicante, la que tuvo lugar en 1596. Estas negociaciones están contenidas en los Legajos 25, folios 20-28, y 106, folios 249-266.

191 Flórez, *España Sagrada*, dice que Tuy es anterior a la existencia de Roma. De origen griego, su fundador, afirma, fue Diómedes, rey de Aetolia (no el de Tracia), hijo de Tydeo y Deiphyla, del cual escriben los antiguos tantas hazañas en la guerra de Troya. Cfr. 22, pgs. 1-2. Sobre esto, puede verse en *Galicia diplomática*, 36 y 39, "La ciudad de Tuy la fundó Diómedes de Aetolia", de la que es autor J. Fernández de la Granja.

sin pastor durante mucho tiempo. Posteriormente el obispo de Tuy, se refugió en el obispado de Iria, que ofrecía mayor seguridad por ser el más distante de los enemigos. Como esta situación se prolongaba indefinidamente, el obispo de Iria dio al de Tuy, para su subsistencia y misión pastoral, las parroquias de Nemitos, Brecantinos y Somnaria[192].

La permanencia de los obispos de Tuy en Iria, debió ser bastante prolongada, no sabemos exactamente el año en que llegó el obispo de Tuy a Iria. En cuanto al retorno a la sede, parece ser, que fue hacia el año 955, bajo el reinado de Ordoño II[193]. Al reintegrarse éste y los otros obispos, que debido a las invasiones sarracenas residían en Iria, fueron incorporados al obispado de Santiago los territorios que le habían sido cedidos a aquéllos y con cuyas rentas vivían.

Hay un hecho, y es que a partir del año 714 los obispos de Tuy no residieron en su sede hasta el retorno apuntado. FLÓREZ dice sobre este particular que "los obispos que después del año 714 tuvieron el título de tudenses no residieron en Tuy, sino en la diócesis del Apóstol (Iria), mantenidos caritativamente por el obispo de Iria hasta el año 915"[194].

Residencia en Labrugia.—Los sarracenos y normandos emprendieron nuevamente sus incursiones y correrías por Tuy, cometiendo atropellos y crueldades. Ante esta situación el obispo de Tuy, a la sazón Naustio, en el año 926 se trasladó al monasterio de S. Cristóbal de Labrugia[195]. Según una escritura del año 1112, desde allí gobernó la dió-

---

192 R. RODRÍGUEZ BLANCO, en *Apuntes históricos de la Sta. Iglesia Catedral, ciudad y antigua Diócesis de Tuy* (Santiago, 1879) pg. 105, nos trae estos mismos datos, quien a su vez los recoge del P. Mariana, el que dice, así consta "por la narración de un privilegio que el rey don Ordoño II dio a la Iglesia de Santiago de Galicia, año de Cristo 913".

193 Así consta por una escritura de Ordoño II, 30 enero 915; en élla dice: "Necnon Nemitos, Faro Bricantinos et Somnaria, quam obtinuit episcopus Tudensis... Et quoniam ex ipsis episcopis, qui... in Sede Iriensi tolerationem usque hodie habuerunt, iam sedes eorum et Ecclesia Christianis clericis ornate refulgent, id est, Tudensis, simulque Lamacensis (se refiere a Lamego), hunc tractatum figentes cum partibus et episcopis nostris... necesse est, ut redeant ad suas sedes". Cfr. RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, pg. 105, nota 2.

194 FLÓREZ, *España Sagrada*, 22, pg. 37. En esto coincide también PRUDENCIO DE SANDOVAL, *Antigüedad de la ciudad y Iglesia Catedral de Tuy y de los obispos que se save aya avido en ella* (Braga, 1610). Igualmente, P. GALINDO, *Tuy en la baja Edad Media, ss. XII al XV* (Madrid, 1950). Está editada en esta fecha, aunque escrita en 1923.

Sobre Tuy puede verse también, *Apuntes históricos de Tuy*, Ms. 98 folios, de autor anónimo, publicado con el título de *Antigüedades de Tuy*. Tuy, "La integridad" (1908). A. FERNÁNDEZ CASANOVA, *Iglesias medievales de Tuy*, en "Bol. de la Soc. de Exc.", Madrid (mayo, 1907). FERNÁNDEZ DE LA GRANJA, *Antigüedades de Tuy*, en "Galicia diplomática", 36-39. *Ibidem, Dictica de los obispos de la Santa Iglesia de Tuy*, en "Galicia diplomática" (1892). GONZÁLEZ DÁVILA, *Theatro eclesiástico de las Iglesias de las dos Castillas, vidas de sus arzobispos* (Madrid, 1645-1700) 4 tomos. De Tuy se ocupa en el III (1650) pgs. 439 y ss. LACUEVA, *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su obispado*. Ms. 4 vols. Se conserva en Arch. Catedral de Tuy. A. NOYA PICÓN, Tuy, *Apuntes históricos sobre esta antigua ciudad*, en "Galicia diplomática", tomos I y II.

195 Este Monasterio lo había creado uno de sus antecesores, Hermoigio, hacia el año 915, pues entró a regir la diócesis de Tuy en el año 915, siendo obispo titular de Oporto, y en este mismo año se hallaba ocupado en la construcción de dicho Monasterio. Cfr. RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, pg. 107.

cesis hasta su muerte[196]. No sabemos con exactitud el tiempo que estuvieron residiendo los obispos de Tuy en Labrugia. Algunos pretendieron extender esta situación a un período de 60 años, sin embargo parece que debió ser menos tiempo[197]. A pesar de la residencia en Labrugia, el obispo conservó el título de Tuy.

Entretanto, la ciudad había quedado arrasada, de manera tal que se hacía imposible la residencia de los obispos en ella. La nueva invasión de los normandos y sarracenos a finales del s. X, después de desvastar la ciudad, hicieron cautivo al obispo don Alfonso. Murió éste como consecuencia de los malos tratos y la sede quedó vacante por bastantes años[198]. Durante el tiempo que la misma estuvo sin prelado, tue encargada la administración espiritual de la diócesis a los obispos de Dumio. Así se firmaba el obispo de Dumio en el año 1022[199]. Pero como a éste se le había encomendado también la administración de las diócesis de Lugo y Orense, resultaba demasiada carga, ya que eran cuatro las diócesis a él encomendadas, por lo que Alfonso V en el año 1024 agregó la administración de la sede de Tuy al obispo de Santiago. La agregación que hizo Alfonso V fue una incorporación con carácter permanente; así lo expresa el mismo texto de incorporación, "Ut ibi maneat per saecula cuncta"[200]. Estamos, pues, no ante un caso de traslación, sino ante un caso de agregación o incorporación a otra sede, en nuestro caso concreto, a la de Santiago.

Restauración de la sede.—En el año 1070 fue elegido obispo de Tuy, recayendo la elección en don Jorge. Era el primero después de la restauración. Esta se debió fundamentalmente a doña Urraca, hermana de Alfonso VI. La ciudad de Tuy había quedado desolada. Ex-

---

196 "Notum sit omnibus hominibus tam maioribus, quam minoribus, quia Tuda civitas episcopalis, fluvium quod Minoeum vocatur, iuxta se habere dicitur, per quod sarraceni et normandi frequentius solebant intrare, et civitatem Tudensem multis proelis indique impugnare. Quapropter venerabilis Naustius, Dei gratia urbis Tudensis episcopus, sarracenorum et normandorum impugnationes declinans, ad monasterium Labrugiae diffugium fecit. In quo tempore huiusmodi cultum demoratus est, episcopatus integrum Tudensem in iure suo tenens". Escrit. de 1112 que trae Rodríguez Blanco, aunque sin citar donde está contenida. Se puede admitir en cuanto coincide con lo que nos transmiten otros dignos de crédito. En *Apuntes históricos*, pg. 108, nota 1.

197 Flórez, en *España Sagrada*, 22, pg. 61, opina también así. Además dice que "vueltos a Tuy otros obispos tuvo el último la desgracia de ser llevado prisionero. Los enemigos arruinaron la ciudad, dejando su territorio en tan deplorable estado, que no pudo mantener obispo en mucho tiempo". Duró la viudedad hasta el año 1071. Según esto no podemos precisar el tiempo exacto que residieron los obispos en Labrugia.

198 El tiempo de esta vacante no está determinado. Una escritura del año 1112 dice que "sedes Tudensis longo tempore permansit sine pastore". Algunos, como Sandoval, han querido extender a setenta y ocho años esta vacancia, desde el año 993 al 1071. Sin embargo Flórez, *España Sagrada*, 22, pg. 62, le da una extensión de cincuenta años, a saber, desde principios del siglo XI hasta el año 1071, fecha en la que la sede se restableció.

199 En el año 1022 vemos que Suario, obispo de Dumio, en la escritura de donación de la villa de Gaderanes hecha a Riquilo, por Alfonso V, se firma Suario obispo de Dumio, Lugo, Orense y Tuy, "Suarius Dumiense. Lucense, Auricense, et Tudense sedis episcopus". Cfr. Rodríguez Blanco, *Apuntes históricos*, pg. 114.

200 Flórez, *España Sagrada*, 22, pg. 60.

tinguidos los moros y normandos, no se repobló inmediatamente, sino que transcurrieron algunos años. La verdadera restauración de la sede episcopal data del año 1071, fecha en la que doña Urraca visitó la ciudad. Para ello era necesario levantar la Iglesia Catedral, ya que la antigua, dedicada a la Virgen María, había sido destruida y arruinada y en su lugar la suplía el monasterio benedictino de S. Bartolomé; atender a la decorosa sustentación del obispo, así como habilitar los medios necesarios para la conveniente dotación del clero y de los fieles necesitados. Todas estas necesidades las cubrió doña Urraca mediante ciertas donaciones[201]. A estas donaciones le sucedieron otras muchas que engrandecieron notablemente a la sede de Tuy. A partir de esta fecha comienza el creciente resurgir de esta iglesia. En 11 de febrero de 1095, doña Urraca le concede el título de ciudad, el 15 de abril de 1118 se celebra un concilio provincial, y otro, el primero de septiembre del mismo año[202]. Todo esto era el exponente de una nueva era de prosperidad. El 28 de febrero de 1138 consigue su obispo don Pelayo Meléndez adoptar la regla de S. Agustín[203].

Fernando II de León, una vez recobrados los terrenos de Galicia que había arrebatado el rey de Portugal Alfonso I, suegro de aquél, fue a Tuy y determinó mudar la ciudad. Para ello tomó terrenos que pertenecían a la Iglesia y en compensación dio a don Juan, obispo de Tuy, la iglesia de Sta. María de Vigo, la misma sobre la que hoy se va a constituir la nueva concatedral[204]. Esto tenía lugar en el año 1170. El mismo rey la dotó de especiales fueros, privilegios y costumbres, los que después en 1250 confirmó y señaló minuciosamente S. Fernando[205]. Fernando II hizo nuevas y grandes donaciones, las que se vieron incrementadas con otras muchas, haciendo de Tuy una diócesis muy rica. A esta época se sucede otra, la de los ss. XIV y XV, que es de gran prosperidad para la misma. Las donaciones y patronatos aumen-

---

201 Estas donaciones consistieron en la mitad del Monasterio de Elvenos a la ribera del Miño y término de S. Martín de Ladrones; del territorio de Tuy que había recibido de doña Velasquida. La tercera parte del Monasterio de S. Payo de Paderni, con la villa de Prado. La mitad del Monasterio de Pallatino, a orillas de Cadabo. La heredad de Gutier Muñiz, en el valle de Vice, o Valdevez, que era de Elvira Muñiz, de quien la recibió doña Urraca por la ayuda que le prestó. El documento de estas donaciones lo trae RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, pg. 128, nota 1. También GALINDO ROMEO, *Tuy en la Baja Edad Media*, en la colección diplomática, pgs. 161 y ss. Igualmente FLÓREZ, *España Sagrada*, 22, ap. pg. 245.

202 Cfr. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones de la Iglesia de España*, no recoge estos dos concilios. De ellos nos habla y fija las fechas indicadas, RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, pg. 133.

203 Copia de la escritura por la que se adopta la Regla de S. Agustín, en RODRÍGUEZ BLANCO, pg. 143, nota 2.

204 "Ecclesiam etiam Sancta Maria de Vico, quam a tempore avorum meorum pacifice posititio circa faucem de Anceu adiacentem per loca assignata vobis, cantamus, scilicet, per fontem Sanctae Eugeniae, inde per locum quem vocant viam veterem, inde per vallum ad piscatiam descendentem". Esta escritura puede verse en SANTIAGO Y GÓMEZ, *Historia de Vigo y su comarca* (Madrid, 1919) pgs. 163-64. Copia de la escritura de traslación de la ciudad, en RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, pg. 152, nota 1.

205 Estos fueros y privilegios pueden verse en RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, páginas 155-62.

taron extraordinariamente haciéndola una de las iglesias más principales[206].

Dos hechos de interés hallamos en los ss. XIV y XV. Estos fueron el cisma de Tuy provocado por el de Avignon, pues mientras el obispo de Tuy, don Juan Fernández Sotomayor, reconocía la legitimidad de Clemente VII, varios individuos de su Iglesia y varios vicarios que regían Iglesias enclavadas en territorio de Portugal, defendían la elección de Urbano VI y Bonifacio IX. Para evitar colisiones, los últimos se fueron a la villa de Valenza del Miño en 1381, y en la Colegial de S. Esteban fijaron su residencia, nombrando un prior, don Toribio, quien ejerció su jurisdicción sobre las 230 iglesias, abadías y conventos del territorio portugués pertenecientes a la diócesis de Tuy. Les apoyó don Juan I de Portugal. Para reducirlos, se afirma, que el Papa Martín V le erigió en obispado[207].

El otro hecho fue la traslación del Cabildo de Tuy a las villas de Bouzas y de La Guardia. Estos traslados se hicieron como consecuencia de la peste que azotó a la ciudad a finales del s. XV. Pero consta que en 1600 se había celebrado en la catedral de Tuy, el día primero de enero, el Cabildo, de donde se deduce que en estas fechas ya habían regresado y habían constituido nuevamente su residencia en Tuy.

Los ss. XVIII y XIX fueron aciagos para la iglesia de Tuy. Fue primeramente la invasión inglesa de 1619, quienes se apoderaron del puerto de Vigo, y el Cabildo Catedral, como medida precautoria trasladó su archivo al monasterio de Melón, teniendo que arrostrar no pequeños sacrificios.

Pero el hecho verdaderamente calamitoso fue la invasión francesa. Se vio despojada de casi todos sus bienes, hallándose reducida a lo estrictamente necesario para el sostenimiento del culto, y aun de esto, fue también desposeída[208]. Sus calamidades aumentaron con la entrada de las tropas francesas, las que permanecieron en la ciudad desde el tres de febrero de 1809, hasta el dieciséis del mismo mes. Expulsadas las huestes francesas renació la paz y la calma, aunque la situación económica de la misma fue muy lamentable.

Vigo.—Dentro de la diócesis de Tuy se desarrolló el núcleo ciudadano emplazado en Vigo, lugar de remota historia. Estuvo situado

---

[206] Una reseña de estas donaciones puede verse en *ibidem*, pgs. 165 y ss.

[207] *Ibidem*, pgs. 249 y ss.

[208] Así, cuando en el año 1795, Carlos IV, por medio del arzobispo de Toledo, pedía los efectos de oro y plata, que no tuviesen aplicación y uso inmediato en el culto divino, para la guerra contra los franceses, nada pudo ofrecerle la Iglesia de Tuy. Las pocas alhajas de oro y plata que le quedaban, fueron entregadas a Fernando VII el 21 de junio de 1808, con un peso de mil ciento cuarenta y seis onzas, que ya no tenían aplicación inmediata en el culto. Cfr. Rodríguez Blanco, *Apuntes históricos*, pg. 438. Sobre la situación económica de la Iglesia en España, saldrá, en breve, nuestro trabajo *El Concordato español de 1851 en su aspecto económico*.

primitivamente en la parte oriental, y posteriormente se trasladó a la falda del monte Feroso, lugar más acogedor y seguro que el de su primer emplazamiento[209]. Pero este desarrollo se opera hacia el s. XV, y es entonces cuando en el aspecto religioso se hace preciso atender a sus necesidades. De aquí que en el año 1497, el obispo de Tuy, don Pedro Beltrán crea una Colegiata en Vigo, erigiéndola el 11 de junio en la iglesia parroquial de Sta. María. En élla se pone un prior y seis racioneros[210].

A principios del s. XIX la ciudad de Vigo llega a adquirir la capitalidad de provincia. Con la revolución de 1820, la organización civil y militar de España sufre grandes cambios. Se redujeron las antiguas provincias, se hizo una nueva división territorial, y en virtud de élla, las siete provincias en que estaba dividida Galicia se redujeron a cuatro, como existen actualmente, con la única diferencia de denominarse provincia de Vigo la que ahora se llama Pontevedra. La capitalidad radicó en Vigo desde el 13 de julio de 1821 hasta el año 1823, en que se restableció el régimen absoluto a consecuencia de la intervención francesa, en cuyo momento desaparece la nueva división territorial[211].

En 1840, nuevamente se suscita el problema de capitalidad entre Vigo y Pontevedra, tentativa que tampoco tuvo éxito[212]. La capitalidad civil permaneció en Pontevedra y la eclesiástica en Tuy.

F) SIGÜENZA: *Origen de la ciudad y sede episcopal.*—El origen y antigüedad de la ciudad de Sigüenza se remonta a varios siglos antes de Cristo. Entre los testimonios más autorizados, tenemos el de los historiadores romanos. Lejos de querer demostrar estos extremos, que exceden los límites de nuestro trabajo, bástenos citar el testimonio de Tito Livio, quien hablando de la guerra del cónsul Catón, dice que los celtíberos tenían sus aprestos en Segoncia o Seguncia[213]. Y aunque hubieron otras ciudades de igual denominación, parece ser que el pasaje

---

209 Sobre su situación, orígenes, emplazamiento, etc., véase SANTIAGO Y GÓMEZ, *Historia de Vigo*, pgs. 35 y ss.

210 Copia del documento de establecimiento y erección de la Colegiata, puede verse en SANTIAGO Y GÓMEZ, *Historia de Vigo*, pg. 254, nota 1. También RODRÍGUEZ BLANCO, *Apuntes históricos*, pgs. 13 y ss.

211 *Reflexiones del Ayuntamiento de Vigo sobre las cuestiones de Capitalidad y carretera promovidas en las Cortes de 1837*. SANTIAGO Y GÓMEZ, *Historia de Vigo*, pg. 543. A. RODRÍGUEZ ELÍAS, *La reconquista de Vigo en 1809 á 1916* (Vigo, 1916).

212 Cfr. SANTIAGO Y GÓMEZ, *Historia de Vigo*, pg. 569. En la sesión de Cortes de 19 de diciembre de 1836, el diputado por Pontevedra, Domingo Fontán, presentó a aquéllas una moción pidiendo que se diese a Vigo la capitalidad de la provincia. El 14 de enero del siguiente año, el Ayuntamiento eleva a las Cortes unas *Reflexiones*, las ya citadas, para inclinar el ánimo de éstas hacia la consecución de sus pretensiones. Firmaron éstas José Rodríguez, Manuel Nieto, José Antonio Collazo, Antonio Pérez, Sebastián Carsi, Antonio Domínguez, Pablo Morón, Pedro Carbajal Creo, Eugenio de Torres Moreno y José Antonio Martínez, Secretario.

213 FLÓREZ, *España Sagrada*, 8, pg. 122.

se refiere a ésta[214]. Del mismo modo opinan Antonio Morales, el P. Mariana, Vicente Lafuente, etc.

En cuanto al nacimiento de la diócesis de Sigüenza, muy poco sabemos con certeza, pues como dice Flórez, "es una de las que por su antigüedad y falta de monumentos, ignoramos su determinado principio". El lo supone anterior al tercer Concilio de Toledo que se celebró en el año 627[215]. Lo cierto es que hasta el s. VI no se ha descubierto documento alguno en el que se nombre a la diócesis de Sigüenza ni a sus obispos. Minguella sitúa la fundación de esta sede en el s. IV, y la coloca entre la conversión de Constantino y la irrumpción de los bárbaros, inclinándose a pensar que debió existir aun antes[216]. Sin embargo, documentalmente, su existencia no se prueba hasta el s. VI.

Evolución histórica de la sede.—También en Sigüenza penetró la invasión sarracena. Debió ser hacia el año 713, estos dominaron la ciudad por espacio de 411 años. Sin embargo, los obispos permanecieron en su sede según un testimonio facilitado por S. Eulogio en el año 840[217]. Esto indica que debieron permanecer antes de esas fechas, y también después. La autencidad de este documento de S. Eulogio fue muy discutida e incluso negada[218]. Sin embargo, Flórez prueba su legitimidad y autenticidad[219]. De esta misma opinión son Morales, Nicolás Antonio, Pedro Bayer, Amador de los Ríos, Menéndez y Pelayo, Minguella, etc.[220].

A pesar de esto, es lo cierto que el primer obispo que encontramos después de la Reconquista, es don Bernardo de Agen, monje cluniacense[221]. La sede la había restablecido a principios del s. XII Alfonso VI, quien primeramente tomó Toledo y luego conquistó Sigüenza, poniendo a don Bernardo como obispo de la misma[222].

A partir de esta época son dignos de mención los litigios sostenidos como consecuencia de los conflictos territoriales consiguientes a la Reconquista, causados por la larga dominación musulmana, en la que se perdieron y olvidaron los que existían en la época visigótica.

---

214 *Ibidem.*

215 T. MINGUELLA, *Historia de la Diócesis de Sigüenza y sus Obispos*, 3 vols. (Madrid, 1910). Cfr. Tomo I, pgs. 1-9.

216 *Ibidem*, I, pg. 45.

217 Se trata de una carta de S. Eulogio a Wilesindo, obispo de Pamplona. En élla dice que al volver a Córdoba, se detuvo en Zaragoza, Sigüenza, Cómpluto y Toledo, y que en Sigüenza era obispo, entonces, Sisemundo, "raptim per Segontiam transiens civitatem, in qua tunc praesulatum gerebat vir prudentissimus Sisemundus". La publica MINGUELLA, *Historia...*, ap. I, vol. I, pg. 311.

218 Entre éstos figuraban: Pellicer, en sus *Anales*, el Marqués de Mondéjar y don Gregorio Mayans.

219 *España Sagrada*, 10.

220 Este último en su obra *Historia de la Diócesis de Sigüenza*, dedica la II parte del cap. V del vol. I, a probar la autenticidad de este documento, pgs. 47-54.

221 T. MINGUELLA, *Historia de la Diócesis de Sigüenza*, I, pg. 29.

222 FLÓREZ, *España Sagrada*, 8, pg. 122. Cfr. U. F. RIJERA RECIO, *La provincia eclesiástica de Toledo en el s. XII*, en "Anthol. Ann.", 7 (1959) p. 118.

Una de estas controversias surgió al pretender Alfonso el Batallador erigir catedral en Daroca. A tal fin, creó dos arcedaniatos, uno en Calatayud y otro en Daroca. Pero al apoderarse de aquellos territorios Alfonso VII, los agregó al obispado de Sigüenza, lo que originó un grave conflicto, para cuya resolución fue precisa la intervención del Concilio de León en el año 1135. En él se resolvió la incorporación del territorio de Calatayud a Sigüenza y el de Daroca a Zaragoza[223].

Otro conflicto fue el que tuvo la diócesis de Sigüenza con las de Osma y Tarazona. Se discutía la pertenencia de Soria, recientemente donada a Sigüenza[224], y Calatayud, Borovia y Alcacer y otros. El obispo don Bernardo, junto con el obispo de Orense y en nombre del emperador fueron a ver al Papa y le rogaron que enviase un legado al Concilio que iban a celebrar para arreglar definitivamente los problemas de límites de estas tres diócesis. El Pontífice, a la sazón Inocencio II, accedió y envió como legado al Cardenal Guido, quien llegado a España convocó un Concilio que se celebró en Burgos con asistencia de todos los arzobispos, obispos, abades, príncipes y magnates del reino, y en él se decretó que "de aquellas parroquias que pertenecían a la Iglesia de Sigüenza, poseyesen, el de Tarazona, Calatayud, Borovia y Alcacer, con todos los términos de las mismas sillas, la Iglesia Mayor de Calatayud con todas sus heredades y aun aquellas que el Obispo de Sigüenza había ocupado allí". A Tarazona se le dio Olvega, Villafeliche, que está entre Calatayud y Daroca, y la villa de Salas, reservando a la propiedad de la Iglesia de Sigüenza dos castillos, que eran Deza, entre Calatayud y Almazán, y Ariza, entre Calatayud y Medina.

Del territorio de Osma, se dio a Sigüenza Ayllón, con todos sus términos y heredades, Aguilera, Castro de Galve, la mitad de Cizeras, Caracena con sus aldeas y los dos monasterios de S. Salvador y de Sta. María de Tiermes, Vado del Rey, Aguilera, Berlanga con sus términos y con el monasterio de S. Baudilio, Velamazán y Barca, y Almazán con sus términos. A Osma se le concedió Soria, principal objeto de controversia, con todos los términos, el monasterio de Sta. María de Bolmayo y los diezmos reales de la misma villa[225].

Al parecer todo había quedado definitivamente resuelto, sin em-

---

[223] Sobre estos conflictos puede verse MINGUELLA; también RIJERA RECIO, 1 c., pgs. 119-29.

[224] Soria había sido dada a Sigüenza por Alfonso VII en 1127. La razón que aduce para hacer esta donación es la siguiente: "Dono et concedo pro remedio anime mee et parentum meorum Domino Deo et Beate Marie Domnoque Bernardo Seguntine Sedis Episcopo in Soria que noviter fuit populata et adhuc nullius episcopi parochia esse dignocitur et in eius terminis sive aldeis omnia illa que ad episcopum pertinerent... Et hoc facio quia regis capellanie usque ad praessens tempus fuisse cognoscitur et nulli subiacuit episcopo". Cfr. MINGUELLA, *Historia de la Diócesis de Sigüenza*, I, ap. V, pg. 351.

[225] *Sentencia del Cardenal Guido* dirimiendo las cuestiones sucitadas entre los obispos de Sigüenza, Osma y Tarazona, sobre los límites de sus diócesis. La fecha parece ser fue del año 1136. Copia latina del documento, puede verse, en MINGUELLA, *Historia*..., I, ap. X, pg. 358. Inocencio II aprobó la decisión del Card. Guido, bula 6-3-1138.

bargo, no ocurrió así. Las disputas y el descontento prosiguieron[226] hasta quedar resuelto en lo fundamental en 1229. Posteriormente continuaron disputándose otros lugares y territorios de menor importancia.

Prescindimos de hacer un recordatorio de la vida y existencia de la diócesis de Sigüenza, cosa ya hecha por otros. Hemos buscado, por el contrario, todo aquello que pueda tener relación con la movilidad de la misma, y que pueda a su vez servir de precedente histórico a la concatedralidad que hoy dentro de sus límites se constituye.

Nuestros intentos han resultado vanos. Sólo hemos encontrado unas referencias, bastante inseguras a nuestro parecer. Estas son las que nos facilita Núñez de Castro, en una obra que escribió en el año 1653[227]. En élla dice en el capítulo VII del libro 2.°, que "hubo en Guadalajara Iglesia Catedral y Obispos en tiempos de los romanos, en tiempos de los godos y en el de los moros".

Del período romano cita a dos obispos de Guadalajara llamados Asturio y S. Gregorio, éste natural de Guadalajara y antes Obispo de Málaga. Del período gótico cita a ocho y cuyos nombres, dice, se hallan en los Concilios de Toledo. Para él también hubo obispos en Guadalajara durante la dominación musulmana; éstos fueron Venerio (859), Geroncio (1020), y otro cuyo nombre ignora, y que vivía en el año 1050, pero fue desterrado por los moros y destruida la Catedral[228].

A nuestro parecer no ofrece garantías dicho texto, ya que en las obras consultadas[229], no aparece por ninguna parte la existencia de Iglesia Catedral en Guadalajara, cosa de gran relevancia cuando se trata de obras dedicadas al estudio de la ciudad y hechas por sus cronistas; y cuando se hace la historia de Sigüenza para nada aparece la sede de Guadalajara. Agregando a esto la tendencia que en aquella época existía de adulterar documentos, hacer cronicones y catálogos apócrifos, nos inclinamos a dudar de la veracidad de estos textos. Tampoco en las firmas de los Concilios de Toledo encontramos la de obispo alguno de Guadalajara.

---

[226] Para mantener firme la sentencia del Cardenal Guido se dieron bulas desde Inocencio II hasta los tiempos de Celestino III (1130-1198). Sólo del Papa Alejandro III, afirma Minguella, que existen en el Cartulario de Sigüenza dieciséis rescriptos confirmando lo que se había actuado en Burgos. Copia de estas bulas y rescriptos, pueden verse en MINGUELLA, *Historia...*, I, apéndices que van al final del volumen.

[227] Se titula ésta *Historia eclesiástica y seglar de la muy noble y muy leal ciudad de Guadalara* (Madrid, 1653).

[228] *Ibidem*, pgs. 48-49.

[229] FLÓREZ, *España Sagrada*, 8. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, F. LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas SS. XV y XVI*, (Madrid, 1942) *Ibidem Compendio descriptivo e histórico de Guadalajara* (Madrid, 1934) GARCÍA Y LÓPEZ, *Biblioteca de escritores de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el s. XIX* (Madrid, 1910). etc

II. La Organización Territorial en el Concordato de 1851[230]

1. *Sumaria visión del problema.*—En las anteriores páginas hemos podido comprobar cómo fueron configurándose las diócesis españolas, y cómo fueron reorganizándose éstas al empuje de los moros, como consecuencia de las conquistas y reconquistas de los reyes cristianos, aunque su configuración definitiva la recibieron en las resoluciones adoptadas en los Concilios y por los mismos reyes, consiguientes a los conflictos y controversias habidas entre las distintas diócesis, que se discutían la pertenencia de los territorios.

Esto explica perfectamente que estas divisiones y circunscripciones adoleciesen de graves defectos, ya que éstas no se habían realizado teniendo a la vista las que son bases esenciales para una adecuada división territorial como son: extensión del territorio, número de habitantes y configuración topográfica del terreno. Las divisiones, como hemos visto, fueron hechas de forma consuetudinaria y sin el empleo de elementos técnicos.

La necesidad de reformar la división territorial eclesiástica, se dejaba sentir casi desde el momento en que se había terminado la realizada durante la reconquista. En páginas anteriores hemos señalado cómo ya Felipe II reconociendo este problema, intentó poner solución al mismo de acuerdo con la Santa Sede; sin embargo, de hecho, fue muy poco lo que se hizo. De aquí que el problema se plantea sin resolver en los albores del s. XIX, y entonces es cuando en medio de aquel movimiento liberal producido por las Cortes de Cádiz, se intenta resolver, aunque en líneas generales emplearon medios e instrumentos ineficientes, y a veces ilegítimos, con lo que el intento estaba, necesariamente, condenado al fracaso.

Ya en el año 1817, siendo Nuncio Apostólico de España, el que fue después Cardenal Giustiniani, el Gobierno se decidió a tomar la iniciativa, aunque sin resultado, por la enorme dificultad de la empresa y por las calamidades que sobrevinieron a la Península.

La inquietud por la resolución del problema permanecía. Y así, las Cortes de 1820 a 1823, crearon una Comisión eclesiástica real a la que encomendaron el arreglo del clero de España. Cuestión que fue tratada de modo agitado y discutido. La dirección que se dio en esta Comisión a la división territorial eclesiástica, fue en el sentido de conformar y subordinar completamente ésta a la división civil. En 1834 se

---

[230] Sobre esta materia, puede verse nuestro trabajo, aún inédito, *La circunscripción de Diócesis y Metrópolis en los documentos originales, inéditos y secretos del Concordato español de 1851*. Este trabajo pudimos hacerlo gracias a la autorización personal que S. Santidad el Papa Pío XII, de feliz memoria, se dignó concedernos en noviembre de 1957, autorización que se extendió a la negociación de todo el Concordato y sobre el cual tenemos en preparación algunos otros trabajos.

creaba, en virtud de autoridad regia, una Nueva Junta en la que se debatió el problema, pronunciándose en igual dirección que la anterior. Una y otra fueron constituidas en período liberal revolucionario, y en éllas no se admitió a la autoridad eclesiástica, por cuyos motivos no produjeron efecto alguno sus resoluciones.

Dos hechos ocurrieron en esta época que afectan directamente a la materia: la muerte del rey Fernando VII y la nueva división territorial civil realizada en 1833. La muerte del rey trajo consigo la revolución interior y la ruptura con la Santa Sede. Por ello el problema de la división territorial eclesiástica cuando adquiere firmeza y robustez es, precisamente, en las negociaciones del Concordato de 1851, las cuales no se inician hasta el año 1844. En el primer período de las mismas, sólo se trata el problema de modo accidental y secundario limitándose a consignar en el artículo segundo de la Convención de 27 de abril de 1845, que se haría una nueva circunscripción y demarcación de diócesis. La razón fue porque el Gobierno moderado tenía como quehacer inmediato el restablecimiento de la paz interior, el nombramiento de obispos para las sedes vacantes, resolver el problema económico de la Iglesia, etc. El tema se pone en primera línea a partir de 1847, fecha en que dan comienzo las negociaciones formales en orden a la elaboración del Concordato con la Santa Sede, pues hasta esta fecha, y subrepticiamente, aún después, el Gobierno había pretendido, sin éxito alguno, mantener vigentes las mismas relaciones que habían existido hasta el fallecimiento de este último monarca[231].

La nueva división territorial civil inclinó los ánimos de todos hacia la orientación anteriormente propugnada, es decir, hacia la acomodación de la división eclesiástica a la civil sin tener en cuenta que esa creación legal, más que natural, aun no había adquirido consistencia, y que aunque legalmente la provincia existía, aún no era una realidad objetiva[232].

Uno de los puntos fundamentales en la gestación del Concordato de 1851, fue, sin duda, el problema de la división y circunscripción de

---

[231] Así se expresaba el Gobierno: "la intención del Gobierno no es que se celebre con Roma un nuevo Concordato; sino que se consideren como valederos y subsistentes los celebrados con nuestros católicos monarcas; y sólo se acuda por de pronto a las necesidades más urgentes de la Iglesia de España". Instrucciones de 15 de febrero 1845, dadas por el Gobierno a Castillo y Avensa, Ministro Plenipontenciario de S. M. en Roma, en *Arch. Minist. Asuntos Exteriores*, Legajo 115, 39, fasc. 1.º, doc. núm. 7.

En el Proyecto de Concordato de 28 noviembre 1845, redactado por Castillo y Avensa, se decía expresamente en el último párrafo del art. 5.º lo siguiente: "En las colaciones de los beneficios, fuera de las demás reglas de la disciplina eclesiástica, se observará todo lo convenido entre el Sumo Pontífice, Benedicto XIV y el Rey Católico Fernando VI en 11 enero 1753, declarándose quedar ratificado aquel convenio, tanto en ésta como en todas sus partes". Puede verse en *Arch. Minist. Asuntos Exter., Ministerio de Estado*, Legajo 115, 39, fasc. 3.º, docum. núm. 171.

[232] Sobre la provincia y su organización puede verse GASCÓN Y MARÍN, *Nueva organizacion provincial*, en "Rev. de Est. de la Vida local" (1945/22) pgs. 582 y ss. A. ROYO VILLANOVA, *Elementos de Derecho administrativo* (Valladolid, 1955) I, pg. 258.

diócesis y metrópolis. Durante el período de negociaciones, previo a la Convención de 27 de abril de 1845, el Gobierno manifestó a su representante en Roma, Castillo y Ayensa, la conveniencia de incluir en el texto concordado este particular[233]. En efecto, Castillo siguiendo estas instrucciones introdujo el artículo 2.° del Convenio en que se decía que se procedería por ambas partes a realizar una nueva circunscripción de diócesis[234]. Sólo se consignó el problema de un modo genérico, y por tanto no suscitó problemas de ejecución práctica. Al no ratificarse dicho convenio quedó sin efecto todo su contenido, y se hizo preciso partir hacia nuevas negociaciones.

Al reanudarse nuevamente éstas, consecuencia del interés sumo que tenía el Gobierno de presentarse ante las Cortes con el convenio firmado, se llegaba a la reforma del anterior acuerdo, y en su segunda reforma, de noviembre de 1845, se repetía nuevamente la idea y el deseo de llegar a una nueva división y circunscripción de diócesis, con la tendencia a suprimir alguna de las mismas[235].

Se arrinconaron todos estos proyectos y las negociaciones entraron por un nuevo cauce, preparado y hecho por el Delegado Apostólico, ya en España, Monseñor Brunelli, al constituir, de acuerdo con el Gobierno, una Junta mixta para el arreglo general del Clero, y cuyos trabajos excedían en mucho los proyectos realizados para poder en-

---

[233] Así se expresaba el Gobierno en su Despacho 7 de abril 1845, dirigido a su representante en Roma, Castillo y Ayensa. Puede verse en *Arch. Minist. Asuntos Exter., Ministerio de Estado*, Legajo 115, 39, fasc. 1.°, doc. núm. 18.

[234] La versión castellana se halla en *Ibidem*, Leg. 115, 39, fasc. 1.°, doc. núm. 25. Se halla publicado su texto en MERCATI, *Raccolta di Concordati* (Cittá del Vaticano, 1954) I, pgs. 796-799.

[235] El 24 septiembre de 1845 se redactaba un nuevo Proyecto de Concordato, teniendo en cuenta los informes dados por Rinquelme (Oficial de la Primera Secretaría de Estado y del Despacho) a quien el Gobierno había enviado a Roma a raíz de la negativa para firmar el convenio de 27 abril, y los últimos despachos de Castillo y Ayensa. A este proyecto opuso el Gobierno sus observaciones, y a la vista de todo Castillo confeccionó otro Proyecto sobre la base del anterior, el cual en su cabezera dice así: *"Concordato reformado según las variaciones obtenidas de la Santa Sede y remitidas por el Ministro de S. M. con fecha 28 noviembre del corriente año 1845; el cual Concordato si fuese aprovado por el Gobierno de la Reina, Nuestra Señora en los términos en que se presenta, sería inmediatamente ratificado por el Santo Padre"*. En este último se dice en su art. 2.° lo que sigue "y respecto de las diócesis sin que entretanto se retarde la provisión de las actualmente vacantes, tiene intención Su Majestad de pedir al Sumo Pontífice una nueva circunscripción de ellas, en la cual aumentando más bien que disminuyendo su número, se disponga más convenientemente sus lindes para la utilidad espiritual de los fieles". Las negociaciones se paralizaron y durante el tiempo que gobernó el Gabinete de Istúriz (1846) se pretendió llegar al final de las mismas a toda costa. En esta fecha, 15 de junio de 1846, se hacen unas modificaciones al Proyecto intituladas *Modificaciones que propone el Gobierno español y que remite al Sr. Castillo en 15 de junio de 1846, al Concordato reformado según las variaciones obtenidas de la Santa Sede y remitidas por el Sr. Castillo con fecha 28 noviembre 1845*. En estas se dice, entre otras cosas, que respecto del art. 2.° se debe pretender: "admitir la parte relativa a la nueva circunscripción de los obispados diciendo simplemente que se hará *servatis servandis* como el art. 3.° del Concordato de Nápoles, y sin prejuzgar la cuestión de si ha de ser mayor o menor el número de las diócesis". Veremos a continuación la razón de ser de esa reserva del Gobierno, pues su tendencia era suprimir en lugar de aumentar diócesis. Todos estos documentos pueden verse, en *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist. Est.*, Leg 115, 39, fasc. 2.°, docs. núms. 77 y 78, y fasc. 3.°, doc. núm. 171.

cuadrarlos en ellos. Se impuso entonces la realización de un Concordato de nueva planta[236].

El problema de la nueva circunscripción de diócesis junto con el económico, fue el punto fundamental que se encomendó a la Junta mixta, y de enorme dificultad como veremos más adelante. El 27 de marzo de 1848 quedaba constituida dicha Junta para dar comienzo a sus difíciles tareas.

2. *Necesidad de una nueva circunscripción y defectos de la existente.*—Fue entonces cuando se afrontó con más seriedad el problema. Su necesidad se hacía acuciante. Así lo manifestaba el Delegado Apostólico, Monseñor Brunelli y el Presidente de la Junta mixta, el obispo de Córdoba. El primero decía que la nueva división y circunscripción de diócesis y metrópolis era "no sólo útil y oportuna sino del todo necesaria por los grandísimos inconvenientes que se derivan de la división existente"[237]. El segundo se expresaba en los siguientes términos: "la nueva circunscripción de diócesis extensiva a fijar su número y los límites de cada una es una urgente necesidad de nuestra Iglesia, reconocida y deseada mucho tiempo ha por el Gobierno y cuantos han fijado su atención sobre este objeto importantísimo del régimen eclesiástico, que no afecta poco al del Estado"[238].

Opinión que compartían los miembros de la Iglesia y del Estado que entendían en dicha materia. Necesidad que venía determinada por los grandes defectos existentes en las circunscripciones que estaban en vigor, y por las grandes ventajas que podían seguirse mediante una buena división.

Defectos que se extendían a los tres principios básicos necesarios a toda división, a los que antes aludimos, extensión territorial, número de habitantes y configuración topográfica del terreno. Como índice de prueba bástenos decir que mientras Toledo tenía 180 lenguas de circuito, Ceuta no extendía su territorio más allá de la ciudad de su nombre. Tudela contaba solamente con 9 leguas de circuito, con diez solas parroquias, habiendo otras muchas cuyo circuito no llegaba a 40 leguas. La Orden de Santiago tenía dos territorios reunidos con Obispo Prior y pueblos de once obispados, y las otras Ordenes militares, y la de S. Juan, los Regulares y otras, salpicaban también no pocos territorios de un extremo al otro de la Península. Quince diócesis tenían to-

---

[236] Sobre esta materia saldrá en su día nuestro estudio sobre *El Concordato español de 1851 en su aspecto económico*, en donde tratamos ampliamente todos estos extremos. Este estudio está realizado sobre los documentos originales e inéditos.

[237] Despacho de Mons. Brunelli, Delegado Apostólico en España, 25 agosto 1847. En *Arch. de la Sgda. Congreg. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sección II, núm. 565, fasc. a.

[238] *Voto particular del Obispo de Córdoba*, Presidente de la Comisión Mixta para el Arreglo General del Clero de España, 28 noviembre 1848. En *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec II, núm. 588, fasc. d. Copia del mismo se halla en el *Arch. Minist. Asuntos Exe., Minist. Est.*, Leg. 115, 40, fasc. 7.º.

dos sus pueblos dentro de una misma provincia civil; igual número los tenían en dos; dieciséis en tres; ocho en cuatro; una en cinco; tres en seis; una en siete y una en diez[239].

En cuanto al número de habitantes, veamos por ejemplo, que mientras Toledo contaba con 778.388 almas y Sevilla con 540.941, Albaracín sólo tenía 14.933; Barbastro 34.508; Ciudad Rodrigo, 39.038 y Tudela no pasaba de 18.000. El cuadro general daba los siguientes resultados: diez diócesis con menos de 50.000 almas, trece con menos de 100.000, doce con menos de 150.000, ocho entre este número y el de 200.000, doce de 200.000 a 300.000, una de 300.000 a 400.000, tres de 400.000 a 500.000 y dos con más de este número.

Pero como decía la Comisión en su Memoria, "si se examina esta división en sus relaciones con la naturaleza del terreno y con los buenos principios que en estas ocasiones aconsejan los mejores estadistas, se verá que no adolecen de menos defectos, irregularidades y anomalías, pues no se han tenido en cuenta para nada los límites naturales, los ríos, ni las montañas, ni las relaciones de los pueblos con su capital".

Todo ello imponía realizar una nueva circunscripción, materia altamente difícil y complicada. Sin embargo, se afrontó el problema valientemente, si bien es verdad que haciéndose la idea de que se trataba de una división hecha mediante un tratamiento legal. Así, los miembros eclesiásticos de la Junta mixta decían en su voto particular "ahora no es posible hacerse ni por un momento la ilusión de haber llegado a una división territorial acabada y perfecta, porque conocen que una empresa tan colosal no puede llevarse a un feliz término, sino cuando las luces comunicadas por los Prelados indiquen y esclarezcan el camino"[240].

3. *Tendencias.*—El punto crucial para llegar al arreglo, radicaba en la determinación de los principios que habían de inspirar la división y circunscripción. Constituía la incógnita el *cómo* se haría factible la solución del problema. Y si bien es verdad que en el curso de las negociaciones, existió unanimidad de criterio en cuanto a la necesidad de una nueva división de diócesis y metrópolis, sin embargo, se daba

---

[239] *Memoria justificativa del Proyecto General para el Arreglo del Clero*, en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 588, fasc. d. Copia de la misma en el *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist., Est.*, Leg. 115, 40, fasc. 7.º. Hay otra copia en *Arch. Min. Justic.*, Leg. 4120, doc. s. n.

[240] Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo se apeló a la emisión de votos particulares por los miembros de la Comisión, quienes se dividieron en tres grupos: uno constituido por los miembros eclesiásticos nombrados por el Delegado Apostólico, y éstos fueron Juan José, obispo de Lérida, Juantorena y Pedro Reales, Deán de Toledo. Otro, el formado por los individuos nombrados por el Gobierno, Seijas Lozano y González Romero. Y por último, el que constituía el obispo de Córdoba, Presidente de la Junta mixta. De la formación, funcionamiento, etc. de dicha Junta nos ocupamos en nuestro ya citado trabajo sobre *El Concordato español de 1851 en su aspecto económico.*

una esencial divergencia en cuanto a las bases de la reorganización[241], lo que originó distintas tendencias, las que de un modo esquemático recogemos a continuación, y que reducimos a las siguientes:

1.ª Algunas de las comisiones anteriores habían propuesto, como base cardinal y punto de partida, la supresión de diócesis y asimilación de la división eclesiástica a la civil.

2.ª Otras, por el contrario, habían pretendido que se aumentasen algunas diócesis en lugar de reducir las existentes.

3.ª Otra tendencia fue la de acomodación casi absoluta de la división eclesiástica a la civil. Esta fue la que el Gobierno quiso que predominase dentro de la Junta mixta.

4.ª Finalmente, tenemos la tendencia sostenida por la Junta mixta, la que pretendía una acomodación, pero no absoluta sino relativa.

En todas ellas observaremos que existe un punto de común coincidencia, la acomodación, en mayor o menor grado, de la división eclesiástica a la civil. La razón radicaba en la evidencia de las ventajas que en sí encerraba la adopción de tal medida. Ventajas que exponen, razonan y comentan ampliamente, bajo el aspecto teórico y práctico los miembros de la Junta nombrados por el Gobierno[242].

En cuanto a las divergencias se hace preciso indagar cuál era la causa intrínseca que las motivaba. Y ésta creemos hallarla en los diferentes puntos de vista en que fundamentaban sus teorías. Unos, como afirma el obispo de Córdoba, preferían "a todo el rigor de los principios y las ventajas que con el tiempo ha de reportar a la Iglesia y al Estado a cuya utilidad deben ceder los intereses privados, cualesquiera que sean los sacrificios que hayan de hacer para ello" A otros les detenía "la fuerte impresión que no podrá menos de hacer en los pueblos al verse repentinamente privados de lo que más lisonjeaba su amor propio, de los que les mantenían en cierta posición superior a la de los demás, y de los recursos efectivos que hallaban constantemente en un prelado, un cabildo catedral y un proporcionado número de ministros y dependientes". A otros les arredraba, finalmente, "las circunstancias en que se trata de realizar la operación, porque cuando todas

---

[241] *Voto particular de los miembros eclesiásticos de la Junta mixta* nombrados por el Delegado Apostólico, 27 noviembre 1848. Obsérvese que decimos Delegado Apostólico y no Nuncio, ya que este carácter no lo tuvo hasta el 22 julio 1848, de cuyo hecho deió constancia Monsr. Brunelli en su Despacho en cifra núm. 128, de 22 julio 1848, dirigido al Emmo. Secretario de Estado de S. S. y que puede verse en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 588, fasc. a. El *voto* puede verse en el mismo *Archivo*, Sec. II, núm. 588, fasc. d. Copia del mismo se halla en el *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist. Est.*, Leg. 115, 40, fasc. 7.º.

[242] *Voto particular de los miembros de la Junta, Sres. Seijas Lozano y González Romero*, 28 noviembre 1848. Puede verse en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 588, fasc. d. Copia en el *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist. Est.*, Leg. 115, 40, fasc. 7.º.

las obligaciones en que hay Sillas episcopales han sufrido inmensamente y hecho los más costosos, y a veces, hasta heróicos sacrificios en pro de la justa causa de la guerra de la Independencia y en las civiles posteriores, les parece no debían esperar que después del triunfo debido en parte a sus esfuerzos, se les irrogase un quebranto tan sensible que apenas podían temerlo igual de sus adversarios"[243].

Todo ello nos está demostrando que estamos ante un problema de gran magnitud y dificultad. Sin embargo, dentro de este campo tan árido y espinoso, faltó un criterio unitario. Faltó unidad en el seno de la Junta y faltó unidad entre los mismos miembros eclesiásticos. De esto mismo se lamentaba el Nuncio en sus observaciones remitidas a la Santa Sede.

Esta falta de unidad provocó la creación de las diversas tendencias y sistemas a que aludíamos anteriormente. Todas ellas llevaban ínsita poderosa fuerza probatoria. Perdida toda esperanza de uniformidad y armonía en lo que se refería al número de diócesis que había de suprimirse y en el número de las nuevas a erigirse, los miembros eclesiásticos se pronunciaron por la supresión de ocho sedes episcopales, a saber, Albarracín, Barbastro, Ciudad Rodrigo, Ceuta, Ibiza, Solsona, Tenerife y Tudela; y por la creación de cinco nuevas, que serían, Albacete, Ciudad Real, Huelva, Madrid y Vitoria. De manera que, según su voto, el número total de diócesis quedaría disminuida en tres. El proyecto de los miembros nombrados por el Gobierno, restringía la creación de nuevas diócesis, extendiéndola solamente a Ciudad Real, Madrid y Vitoria.

En cuanto a la supresión de las existentes, el Presidente de la Junta, la extiende a once, comprendiendo las ocho antes mencionadas y las de Coria, Jaca y Menorca. Mientras que Seijas Lozano y González Romero, representantes del Gobierno en la Junta, pedían la supresión de dieciséis, agregando a las once ya citadas las de Astorga, Guadix, Mondoñedo, Tortosa y Vich.

Algo debió fallar en el engranaje de aquella maquinaria. Era demasiado nueva la división territorial civil (año 1833), para exigir una acomodación de la eclesiástica a aquélla. Eran muchos los intereses políticos que mediaban y los particulares que se habían de sacrificar.

Este fue, en definitiva, el debatido problema de la circunscripción y uno de los principales sobre los que giraron todas las negociaciones en este período. Dos tesis fundamentales fueron las que presidieron el curso de tan reñida cuestión. Una la supresionista, consecuente con la ideología demoliberal, y la contrapartida conservadora, propia de los principios jurídico-canónicos de la Iglesia. Y otra fue la tesis traslacio-

---

[243] *Voto particular del Obispo de Córdoba,* Presidente de la Junta. 1. c.

nista, en virtud de la cual algunas sedes se trasladarían, bajo la fórmula tradicional, de su actual sede a una capital de provincia, con la consiguiente supresión de la sede en el lugar donde aquélla se hallaba.

Estas fueron, en líneas generales, las fórmulas propuestas y debatidas en el curso de algunos años. En nuestro trabajo citado sobre Circunscripciones, hemos logrado reducir a unidad las diversas tendencias que se agitaron, formando los siguientes sistemas: el de remisión, el de acomodación relativa, el conservador, el de acomodación casi absoluta, el de conciliación y el ecléctico[244].

La realización de dichas tesis tenía que tropezar con grandes dificultades como anteriormente señalábamos, y previéndolas ya entonces, arbitraron una fórmula de solución, la creación de obispos auxiliares permanentes, para que éstos atendiesen a las necesidades de los pueblos que se veían privados de la capitalidad eclesiástica. Los mismos miembros de la Junta representantes del Gobierno, decían al efecto, "ciertamente la política de actualidad debe ejercer gran influencia en esta materia; de aquí que estimen conveniente tomar ciertas medidas para neutralizar en algunos puntos la impresión desagradable que ha de producir la supresión de su silla. Esta medida consiste en la creación de obispos auxiliares permanentes, que, entre otros, tienen también este objeto"[245]. En cada uno de los sistemas se determina el número de éstos y el lugar de su residencia que desde un criterio restrictivo se llega a otro de gran amplitud, contenido y consagrado en el texto del Concordato"[246].

La tesis traslacionista no motivó contienda ni polémica alguna, contra lo que se pueda creer, y pasó al Concordato bajo la misma fórmula que se había estructurado por la Junta mixta. No porque ello no implicase dificultades y graves inconvenientes, sino porque frente a la gravedad que revestían otros problemas, como era la supresión total de dieciséis sedes pedida por los miembros del Gobierno, éste era el menos grave. A continuación vamos a ver el proceso que esta cuestión siguió en el curso de gestación y elaboración del Concordato, y sobre todo, vamos a examinar la postura adoptada durante el período del

---

[244] *El sistema de remisión*, fue el adoptado por la Junta mixta y consignado en su Proyecto General; *el de acomodación relativa* está deducido de la Memoria Justificativa de la Junta mixta al Proyecto General para el Arreglo del Clero; *el conservador*, fue el de los miembros eclesiásticos de la Junta, obispo de Lérida, Juantorena y Deán de Toledo; *el de acomodación casi absoluta*, está deducido del voto particular de los miembros que representaban al Estado en la misma Junta, Sres. Seijas Lozano y González Romero; *el de conciliación*, fue adoptado por el Presidente de la referida Junta, obispo de Córdoba; y, finalmente *el ecléctico*, está contenido en el Proyecto de Concordato en 44 arts. Todos los documentos que hacen referencia a los diversos sistemas, vienen citados en este trabajo, y pueden verse también en nuestro trabajo citado sobre *Circunscripciones*.

[245] *Voto particular* de Seijas Lozano y González Romero, l. c.

[246] Puede verse en los lugares citados en la nota anterior, núm. 244. El problema está recogido en el art. 5.º del Concordato. El texto original lo encontramos en el *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 589, fasc. XXVII; el texto ratificado en *Ibidem*, facs. XXVI, textos que frecuentemente hubimos de manejar.

arreglo, frente a las diócesis hoy afectadas por las Constituciones Apostólicas.

4. Realizaciones. A) *Mondoñedo.*—En todo el proceso de circunscripción iban adheridos una dualidad de intereses contrapuestos. El de la Iglesia que, si bien accedía a la reforma y veía la conveniencia, era contraria a la supresión de diócesis, y el del Estado que pretendía la acomodación en cuanto que ello implicaba la supresión de muchas diócesis.

Según el sistema de acomodación relativa, estaba llamada a la supresión la diócesis de Mondoñedo. Entre otros problemas que se plantearon en este sistema, de gran interés, descuella el de traslación de sedes, y se repite la conveniencia de trasladar algunas sedes, traslación que la Junta no sólo la propone para conciliar la capitalidad eclesiástica con la civil, sino por otras razones de más alta naturaleza, y así dicen en la Memoria, "las capitales eclesiásticas situadas en un confín de sus diócesis, es un inconveniente de gran cuenta para la vigilancia pastoral. Pero como en todas estas cuestiones se mezcla la política, y si en alguna cosa debe buscarse la oportunidad para obrar, es, precisamente, en la materia que se trata, se establece el principio general del art. 4.° del Proyecto para el Arreglo General del Clero". Continúa diciendo, conforme al contenido del art. citado, que la traslación se dejará al arbitrio del Gobierno, "que es, sin duda, el mejor juez de la oportunidad, disponer la traslación a su debido tiempo"[247].

En cuanto a la traslación de otras sedes que no estaban situadas en capital de provincia, la Junta opinaba que no existían "ni los medios ni los elementos necesarios para realizar ninguna otra traslación"[248].

La conservación de la diócesis de Mondoñedo, la defendió el sistema conservador, el cual, como su misma denominación indica, era opuesto a toda supresión, abundando en razones de todo género para salvar la existencia de muchas diócesis. Las razones que alegaron para obtener la permanencia de Mondoñedo se reducían a lo siguiente: Galicia, decían, "se halla dividida en cuatro provincias, en las cuales residen cinco obispos, cuyas respectivas diócesis son las mayores de España. La población sumamente diseminada, los caminos por lo general descuidados, y los montes por algunas partes hacen difícil y penosa la administración episcopal". En vista de todas las circunstancias se propone en este sistema como conveniente la demarcación siguiente: Orense, el obispado de esta denominación tendría toda su provincia. Se sostiene como indispensable la conservación de Mondoñedo porque

[247] *Memoria Justificativa* del Proyecto General para el Arreglo del Clero, l. c.
[248] *Ibidem.*

la extensión territorial de Lugo y Oviedo, y el número de habitantes, sería excesivo para sólo dos diócesis. Decían así:

> "Lugo que contiene en su provincia sobre 360.000 almas en 1.258 parroquias, y el de Oviedo con 800 parroquias o pueblos, presentan más que suficiente territorio para tres obispados, y se presenta como indispensable la conservación del Obispado intermedio de Mondoñedo. Si éste llegase a suprimirse, debería agregarse su territorio al de Lugo, que dista más de 15 leguas, y a Santiago que le separan más de 20. Estos dos obispados, sobre ser de los mayores de España, tendrían que sobrecargarse excesivamente, quedando aquel territorio abandonado. Urge, pues, concluyen, la conservación de Mondoñedo".

Hacen su demarcación señalándole el territorio siguiente: "pertenecerán a Mondoñedo los partidos judiciales de Mondoñedo, Ribadeo, Vivero, de la provincia de Lugo, y los de Grandas de Saline, Vega de Ribadeo, Cangas de Tineo y Luarca, de la de Oviedo[249].

Una de las diócesis cuya existencia estuvo más en juego, fue precisamente la de Mondoñedo. Frente a la posición conservadora, mantenida por los miembros eclesiásticos de la Junta mixta, surgió la de los supresionistas, constituida por Seijas Lozano y González Romero, miembros ambos de la Junta en representación de los intereses del Gobierno. Estos, que en principio abogaban por la supresión de dieciséis diócesis, al enfrentarse con la sede de Mondoñedo, proceden previamente a estudiar la conveniencia o no de su supresión.

Y así, dicen:

> "La población de Galicia es de una índole particular y así para apreciar debidamente si procede o no la supresión de la silla de Mondoñedo, es preciso considerar a aquel país en su conjunto.
>
> Consta de cuatro provincias de casi iguales proporciones cada una, teniendo en cuenta estas circunstancias: La Coruña tiene 925 pueblos, 100 ayuntamientos y 435.570 almas, y 276 leguas cuadradas. Orense 858 pueblos, 95 ayuntamientos, 319.038 almas y 254 leguas cuadradas. Lugo tiene 258 pueblos, 64 ayuntamientos y 357.272 almas, y 343 leguas cuadradas. Y Pontevedra 658 pueblos, 67 ayuntamientos, 360.000 almas y 119 leguas cuadradas. De manera que la extensión, el número de almas y el de ayuntamientos y pueblos, se neutralizan mutuamente".
>
> Si examinamos detenidamente el estado actual de las diócesis, decían, tendremos un resultado bien diferente, siendo todo un caos y una confusión. Lugo tiene 80 leguas de circuito, Mondoñedo 42, Orense 60, Tuy 30, siendo de notar que la mayor distancia de esta ciudad a los últimos pueblos de su diócesis es de ocho leguas. Santiago cuenta con 456.100 almas.

---

[249] *Voto particular de los miembros eclesiásticos de la Junta mixta*, obispo de Lérida, Juantorena y Deán de Toledo, l. c.

Lugo con 222.148. Mondoñedo con 90.480. Orense 152.152. Tuy 167.547. Si bien es cierto, advierten, que ha aumentado el número de habitantes, en nada cambia la cuestión porque esto es proporcional en cada diócesis[250].

Estas provincias en extensión son mucho menores que otras de la Península. El exceso de almas de aquéllas sobre éstas, está más que compensado con la concentración de las poblaciones en los grandes grupos de que ya hemos hablado. Puede asegurarse, concluyen, que las cuatro diócesis de Galicia, serán nada más que regulares dentro del justo término medio. La conservación de Mondoñedo destruiría el favorable resultado y la homogeneidad que presentaba el plan propuesto en este sistema[251].

El Presidente de la Junta, que adoptó una posición intermedia y conciliadora, se opuso a la supresión de la diócesis de Mondoñedo, así como también a otras supresiones. Y las razones que aportaba en su voto en pro de su conservación, se reducían a las siguientes: Mondoñedo es ciudad de alguna más importancia que Astorga, cuya conservación defendía, y también silla episcopal con 375 parroquias.

La supresión de esta diócesis sólo se ha intentado después de la nueva división de provincias, en la que Galicia quedó reducida a cuatro. A esto, agrega:

"Que como esta novísima división no deja todavía de ser impugnada con buenas y sólidas razones, que acaso serán atendidas para que se restablezca la de Mondoñedo, parece es de todo punto inoportuna por ahora la novedad, pues no debe olvidarse que las supresiones y restauraciones de obispados por las consecuencias y trastornos que lleva consigo, no puede intentarse y realizarse tan fácilmente como las de las provincias".

Por otra parte, continúa diciendo, estando enclavada la diócesis de Mondoñedo entre las de Santiago, Lugo y Oviedo, y teniendo cada una de éstas más extensión que la que pueden administrar cómodamente sus prelados, es evidente la imposibilidad de dividir entre ellas, y no lo es menos que una operación semejante dejaría a Galicia sin el número de cinco obispados, que ha tenido desde los tiempos más remotos y que realmente necesita un reino de cerca de millón y medio de habitantes, con terreno en gran parte escabroso y de no buenas comunicaciones.

Por ello, concluye el Presidente, y por los perjuicios que temen todos los naturales de aquel país de que se le agregue a otra diócesis, de ningún punto han llegado a la Junta tantas y tan repetidas exposiciones reclamando la conservación de su silla episcopal con consideraciones dignas de atención.

---

250 Los datos estadísticos están tomados de la *Guía eclesiástica de 1807*.
251 *Voto particular de Seijas Lozano y González Romero*, l. c.

El clima político que a la sazón reinaba, de cariz regalista, tendía por sí mismo a limitar más que a ampliar las prerrogativas de la Iglesia. Por esto, la tendencia más que a una conciliación de intereses mutuos, iba dirigida, por parte de la Iglesia, a la defensa de sus intereses mínimos, y el Estado a la limitación máxima de aquéllas. Esto mismo lo reflejaba Monseñor Brunelli al manifestar a la Santa Sede que en las Cámaras siempre se dio a conocer el "decisivo impegno di tutto il liberalismo progressista, e di una gran frazione del moderato per la disminizione del numero delle diocesi fin qui existenti"[252].

Refiriéndonos de nuevo a la diócesis de Mondoñedo, hemos de agregar, que entre las personas que elevaron exposiciones pidiendo la conservación de aquélla, estaba el Marqués de Pidal, el que con gran fortuna para Mondoñedo, poco después fue elevado al Ministerio de Estado y encargado de las negociaciones pendientes con Roma. A este juego diplomático, recurrió Monseñor Brunelli, según nos dice él mismo, y después de vencer muchas dificultades, logró salvar la existencia de la diócesis de Mondoñedo, de cuya supresión ya no volvió a hablarse.

B) Orihuela, Calahorra y la Calzada y Segorbe.—Estas sedes también fueron objeto de negociaciones, pero no en el sentido de negarles su existencia, sino en la conveniencia de trasladar la capitalidad eclesiástica a la civil. Y ni por un momento hubo polémica sobre ello. 1.°, porque era manifiesto el hecho de que la silla episcopal radicaba en los extremos de cada una de las referidas diócesis, y que las capitales civiles habían superado en progreso, número de habitantes, etc. a las capitalidades eclesiásticas. 2.° porque el Gobierno no pretendía la supresión de ninguna de ellas, en cuyo caso generalmente venía la oposición por parte de la Santa Sede que por principio tiende más bien a aumentar las diócesis que a reducirlas. Solamente se pretendía la total coincidencia entre provincia civil y eclesiástica, y a ser posible, coincidencia de capitalidad. Según ellos son razones de índole social, administrativa y económica las que así lo aconsejan, incluso para la misma Iglesia, quien debe armonizar sus relaciones con el Estado[253].

Entre las muchas materias tratadas por la Junta mixta, fue proba-

---

[252] *Observaciones de Mons. Brunelli, Nuncio Apostólico de S. S. en España, al Proyecto de Concordato* presentado por él a los miembros del Gobierno y a la Santa Sede. En un volumen manuscrito en italiano de 394 pgs. Pueden verse en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 589, fasc. XXII.

Mons. Brunelli había sido enviado a España a instancias del Real Gobierno, primero con el carácter de Delegado Apostólico, como advertíamos anteriormente, y después como Nuncio, para resolver los graves problemas creados en España durante el período liberal revolucionario. El fue el alma del Concordato de 1851. Tenemos en preparación un estudio sobre las relaciones políticas entre la Iglesia y el Estado español durante esta época. En él podrá verse, en su día, los graves y difíciles problemas de tipo político que se plantearon en aquella época.

[253] *Voto particular de Seijas Lozano y González Romero*, l. c.

blemente ésta la única que se convino sobre ella por unanimidad. Y ya en las primeras negociaciones de la Junta quedó consagrada, en el Proyecto General para el Arreglo del Clero, la traslación de dichas sedes. Cuando, por el contrario, en las demás materias concernientes a circunscripciones, hubieron de remitirse a los votos particulares que al efecto se acordó emitiesen los distintos miembros de la Junta por las grandes divergencias que entre los mismos se daban.

Así se expresaba el art. 3.° del Título 1.° del Proyecto General: "Se hará una nueva división de diócesis y metrópolis. No habiendo podido ponerse de acuerdo los individuos de la Junta, se remiten a los votos particulares, que acompañan en este punto y sus consecuencias"[254].

Sin embargo, el problema de traslación de estas sedes queda zanjado en el art. 4.°, sin la menor dificultad. Dice así: "La silla episcopal de Calahorra y la Calzada se trasladará a Logroño. La de Orihuela a Alicante y la de Segorbe a Castellón de la Plana, cuando en estas ciudades esté todo dispuesto y el Gobierno lo estime oportuno, oyendo al Prelado y Cabildo"[255].

Sobre todos los ensayos de proyecto de Concordato realizados, prevaleció el de Monseñor Brunelli[256]. En sus Observaciones, remitidas, en unión del Proyecto de Concordato a la Santa Sede para que fuese sometido a examen y aprobación de la Sgda. Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, daba las razones fundamentales que

---

[254] *Proyecto General para el Arreglo del Clero de España*, en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 588, fasc. d. También hemos encontrado copia manuscrita en castellano en el *Arch. Minist. Asuntos Ext., Minis. Est.*, Leg. 115, 40, fasc. 7.°, doc. s. El original está en *Arch. Minist. Just.*, Leg. 4120, núm. 23259. Se trata de un documento de gran amplitud integrado por 15 títulos y 206 arts. Fue entregado al Nuncio de S. S. en noviembre de 1848, y sobre él comenzaron las negociaciones entre éste y el Gobierno. Aparte del Proyecto General y de la Memoria Justificativa, obra de la Junta mixta en pleno, los miembros de la misma nombrados por Mons. Brunelli, enviaron a éste un informe secreto fechado el 10 de noviembre de 1848, narrando las incidencias acaecidas en la elaboración del Proyecto y de la Memoria, documento de sumo interés que se halla en el *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 588, fasc. d. Está manuscrito en castellano, consta de 18 folios y está firmado por José Domingo, obispo de Lérida, Eleuterio Juantorena y Pedro Reales.

[255] *Ibidem.*

[256] En los Archivos vaticanos existe un Proyecto de Concordato de 44 arts. (*Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 635, fasc. a.) denominado *"Proyecto de Concordato de 44 arts. de Mons. Brunelli"*. Hoy podemos afirmar que no fue éste el proyecto original como se ha creído. El proyecto auténtico de Mons. Brunelli fue el que éste presentó al Ministerio de Estado el día 6 de abril de 1850; proyecto de 51 arts., y no el anterior que fue el resultado de las conferencias y negociaciones habidas entre Mons. Brunelli y el Marqués de Pidal, conferencias y negociaciones tenidas sobre aquél. Este proyecto lo hemos hallado en los *Archivos del Minist. Asuntos Exter.* Su original se halla en el *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist. Est.*, Leg. 115, 39, fasc. 5.°, doc. núm. 264. En la cabecera lleva una nota que dice: "redacción del Proyecto de Concordato propuesto por el Nuncio de S. S. y remitida a este Ministerio el 6 de abril de 1850". De este primer proyecto no aparece en los archivos vaticanos, ni copia ni la más remota noticia del mismo, en donde sólo se conoce el de 44 arts., que erróneamente se atribuye a Mons. Brunelli. Este puede verse también en el *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist. Estado*. Leg. 115, 39, fasc. 5.° El original del proyecto de 44 arts. no pudimos encontrarlo en el *Arch. Sgda. Congreg. Asuntos Ecles. Extraord.*, sí en cambio, copia impresa por la misma Sgda. Congreg., y también manuscrito en las referidas *Observaciones* de Mons. Brunelli.

aconsejaban dichas traslaciones[257]. Al efecto decía que desde antiguo anidaba en la mente del Gobierno este deseo, y su razón capital debía ser el obtener la mayor conformidad posible entre la división eclesiástica y la civil, por ser Alicante, Logroño y Castellón capitales de provincia, mientras que no lo eran Calahorra, Orihuela y Segorbe. En el orden religioso también había sus ventajas, pero los obstáculos que se presentaban eran de gran envergadura por los cuantiosos gastos, no menos necesarios que incompatibles con la situación económica de la nación que se oponían eficazmente a la ejecución del Proyecto.

No sólo se hacía necesario y conveniente realizar estas traslaciones, sino que también se hubiera hecho preciso realizar otras, cosa que resultaba imposible, porque como decía la Junta en su Memoria, no se tenían "ni los medios ni los elementos necesarios para realizar ninguna otra traslación".

Los miembros de la Comisión mixta se adhirieron unánimente al Proyecto, en lo relativo a las traslaciones de que nos venimos ocupando, pero dejaron que el Gobierno juzgase de la oportunidad, conveniencia y modo de ejecutarlo. Y es en este momento cuando el Nuncio se atreve a hacer una profecía que el transcurso del tiempo ha confirmado, al decir: "que está firmemente persuadido, que el siglo presente (s. XIX) no verá llevar a término la ideada traslación de una sola de las mencionadas sedes"[258].

El día 6 de octubre de 1850 se sometía a examen de la Sgda. Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, la materia de circunscripción de diócesis y metrópolis, junto con los veinte artículos primeros del Proyecto de Concordato. Estuvieron presentes en esta primera sesión los Emmos. Cardenales Macchi, Lambruschini, Castracane, Franzone, Biachi, Mai, Orioli, Antonelli y Mons. Ferrari, vicesecretario. Las conclusiones fueron sometidas al Santo Padre el 10 de diciembre del mismo año. Si bien es verdad que por parte expresa de Su Santidad se hicieron algunas observaciones a Mons. Brunelli, ninguna se refería a las diócesis de que venimos hablando y que han sido afectadas por las recientes Constituciones Apostólicas[259]. Por lo que

---

[257] Las citadas *Observaciones*, de gran valor para la interpretación del Concordato de 1851, fueron enviadas a Roma paulatinamente, por fascículos, debido a la gran urgencia, por parte del Gobierno, para que se llegase a la firma y ratificación del mismo, a fin de que la Sgda. Congreg. de Asuntos Ecles. Extraord. fuese sometiendo a examen los diversos artículos del Concordato. Estos fascículos fueron enviados a Roma acompañados de los correspondientes Despachos de Mons. Brunelli. Estos fueron los siguientes: 310, 3 septiembre 1850; 13 sebre. 50; 317, 3 nvbre. 50; 326, 13 nvbre. 50; 327, 23 nvbre. 50; 328, 29 nvbre. 50; 329, 3 dcbre. 50. A estos respondió la Secretaría de Estado de S. S. con los Despachos siguientes: 19.220; 19.698; 20.547; 20.972; 21.111; 21.082; y 21.444. Todos ellos se encuentran en el *Arch. Sgda. Congreg. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 589, aleg. III.

[258] *Observaciones* citadas, pg. 63.

[259] Puede verse en Spagna, *Risultato delle trattative sul Concordato tra la Santa Sede e il Governo di Sua M. C.*, en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 589, fasc. XXII. Se halla también impreso para las sesiones de la misma Sgda. Congreg., en su *Arch.*, Sec. II, núm. 589, fasc. XX.

con esta misma fecha fueron aprobadas por el Papa las citadas traslaciones, en unión de toda la materia relativa a las circunscripciones, salvo algunas modificaciones de escasa importancia que se realizaron después.

A pesar de las vicisitudes que afectaron al Concordato después de su firma, dieciséis de marzo 1851, y antes de su ratificación, cinco de septiembre del mismo año, que motivaron diversos cambios en el mismo, ninguno afectó a lo establecido y aprobado por Su Santidad. De aquí que pasó al Concordato como firme la traslación de las referidas sedes, mediante la consagración legal contenida en el art. 5.° del mismo, cuyo texto literal dice así: "la silla episcopal de Calahorra y la Calzada se trasladará a Logroño, la de Orihuela a Alicante, y la de Segorbe a Castellón de la Plana, cuando en estas ciudades se halle todo dispuesto al efecto y se estime oportuno, oídos los respectivos Prelados y Cabildos"[260].

Con posterioridad a esto, el Gobierno dictó un decreto preventivo en el que se disponía que "en los nombramientos para piezas de todas clases de las Colegiatas de Alicante y Logroño se pondrá cláusula, en cuya virtud queden sujetos los agraciados a trasladarse a Orihuela y Calahorra para componer sus Iglesias Colegiales, cuando a consecuencia de lo prevenido en el Concordato hayan de trasladarse estas sillas episcopales con sus Cabildos Catedrales a dichas capitales de Alicante y Logroño"[261]. Sin embargo, todo ello quedó en meras fórmulas legales y las traslaciones nunca llegaron a realizarse.

C) Tuy, Osma y Sigüenza.—Podemos observar que el Concordato de 1851 silencia la traslación y todo género de reforma en relación con tres de las diócesis hoy afectadas por las recientes Constituciones Apostólicas, a saber: Tuy, Osma y Sigüenza. Quienes hemos tenido la satisfacción de estudiar y revisar toda la negociación del Concordato de 1851, en los diferentes archivos vaticanos y españoles en los que obra la misma, podemos afirmar que para nada se refirieron los nombres de estas diócesis, ni en orden a ser suprimidas ni trasladadas.

¿Cómo explicar que no se dudase ni un momento en la traslación de las diócesis de Calahorra y la Calzada, Orihuela y Segorbe, y para nada se hiciese referencia a éstas? Varias razones se nos ocurren al caso. La idea predominante en el espíritu reformista de la época, consistía, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, en la acomoda-

---

[260] El texto original puede verse en *Arch. Asuntos Ecles. Extraord.*, Sec. II, núm. 589, fasc. XXVII. El texto ratificado en *Ibidem*, fasc. XXVI. Lo publica Mercati, *Raccolta di Concordati* (Città del Vaticano, 1954) I, pgs. 770 y ss.

[261] Real Decreto de 21 noviembre 1851, puede verse en E. Piñuela, *El Concordato de 1851 y disposiciones complementarias vigentes* (Madrid, 1921) pg. 28.

ción de la división eclesiástica a la civil, con la consiguiente supresión de sedes y reducción de gastos públicos.

Según este principio, no procedía suprimir ninguna de estas tres diócesis, ya que ello iría contra los principios, pues estos territorios habrían de incorporarse a otras diócesis ya sobrecargadas, y además, no se daría el hecho de la acomodación, ya que habría provincias en las que no existiría sede episcopal. Luego sólo restaba la posibilidad del traslado. Cosa no exenta de problemas y dificultades. En primer lugar, se presentaba un grave obstáculo, la situación del Erario público. En consideración a ello, se dieron instrucciones a la Junta para que partiese de esta realidad[262]. La traslación significaba unos cuantiosos gastos y una serie de elementos difícilmente asequibles en aquellos momentos[263]. Y esto mismo fue lo que inspiró a la Junta al decir que en cuanto a la traslación de otras sillas que no estaban situadas en capital de provincias, opinaba que no existían" ni los medios ni los elementos necesarios para realizar ninguna traslación"[264].

Habida cuenta de la concepción existente, había razones para ver la indiferencia del Gobierno en la realización de estas traslaciones. Si el fin principal de la reforma iba dirigido, en su concepción, a conformar, en cuanto fuese posible, la circunscripción eclesiástica con la división territorial civil, se comprenderá la no insistencia del Gobierno. Tuy quedaba comprendida y coincidente con su propia provincia, Pontevedra; Sigüenza quedaba en la provincia de Guadalajara, y finalmente, Osma en la de Soria. Unicamente faltaba la coincidencia de capitalidades civil y eclesiástica. Tampoco ello suponía una gran dificultad, ya que poca significación tenían las capitales civiles de estas diócesis, lo que sumado a las instrucciones recibidas, explica perfectamente que no se afrontase el estudio de dichas traslaciones, y que Seijas Lozano y González Romero se limitasen a decir después de articular su proyecto de reforma territorial, lo siguiente: "los límites y territorios de las demás diócesis, serán los designados a la provincia de su propia denominación, o a la que pertenezca la capital de la diócesis cuando la tengan distinta"[265].

5. OTRAS TRASLACIONES.—Es curioso observar cómo entonces se pensó en la posibilidad de algunas traslaciones, no ya de sillas episcopales, sino de sedes metropolitanas. Fueron éstas las de Toledo, Ta-

---

[262] Nota de la Primera Secretaría del Despacho de Estado a Mons. Brunelli, Delegado apostólico, 28 abril 1848, en *Arch. Minist. Asuntos Exter., Minist. Est.*, Leg. 115, 39, fasc. 6.º, doc. núm. 8. Y nota de Mons. Brunelli al Gobierno español 29 abril 1848, en *Ibidem*, fasc. 6.º, doc. núm. 9.

[263] PÉREZ ALHAMA, *El Concordato español de 1851 en su aspecto económico*, trabajo inédito, ya citado.

[264] *Memoria Justificativa*, 1 c.

[265] *Voto particular de Seijas Lozano y González Romero*, 1. c.

rragona y Santiago, las cuales serían trasladadas a Madrid, Barcelona y La Coruña, respectivamente. Problema éste que fue estudiado por la Junta mixta y del que dejó constancia en su Memoria. Es de advertir que la Junta vio esto siempre como una utopía y como un sueño irrealizable.

Se ocupó, en primer lugar, de ver si había alguna posibilidad de elevar la sede de Madrid a la categoría de metropolitana, al estilo de todas las capitales europeas. Pero esta tentativa resultaba desde el primer instante imposible, por su proximidad a Toledo, sede metropolitana de tradición multisecular en España.

El hecho de elevar la sede de Madrid a metropolitana, equivalía a resolver si había de trasladarse a la Corte o no la metropolitana de Toledo, quedando reducida esta silla a meramente episcopal. Este problema ya había sido tratado por las Cortes Constituyentes de 1837 y resolvieron la cuestión en favor de la traslación de la sede metropolitana de Toledo a Madrid, fundados en el principio de uniformidad completa de la demarcación civil con la eclesiástica. Sin embargo, la Junta mixta consideradas estas circunstancias se pronuncia en sentido negativo a dicha traslación.

En cuanto a la posibilidad de trasladar la sede metropolitana de Santiago a La Coruña, la Junta aun reconociendo la importancia que había adquirido ésta, que era uno de los puertos y ciudades mercantiles más importantes de España, no se atrevió a proponer la traslación de la sede, y aducen las razones históricas y tradicionales que lo impedían.

El mismo problema se planteó respecto a Barcelona, y la Junta se pronunció también en sentido negativo. Textualmente esta decía que "aunque acaso las razones de conveniencia, y los buenos principios, exigieran que la metrópoli de la iglesia catalana, fuese Barcelona, centro de todos los intereses catalanes, sin embargo por razones idénticas y análogas a las indicadas respecto de Toledo y Santiago, no ha estimado prudente la Junta que se traslade por ahora la silla metropolitana de Tarragona"[266].

III. Constituciones Apostólicas

Las Constituciones Apostólicas que han motivado nuestro trabajo, afectan, como señalábamos anteriormente, a las Diócesis de Mondoñedo, Tuy, Orihuela, Calahorra y la Calzada, Osma y Sigüenza. De ellas recogemos a continuación su parte dispositiva.

---

[266] *Memoria Justificativa*, 1. c.

En virtud de la Constitución "Qui tamquam Petrus" se agrega a la denominación de la diócesis y del obispado de Mondoñedo, la del Ferrol, en cuya ciudad el templo de S. Juliano se eleva a la dignidad de Concatedral.

El texto dispositivo de la misma dice así:

> "Ecclesiae mindoniensi eiusque sacrorum Antistiti Ordinario titulum ac denominationem iungimus "Ferrolensem", ita ut in posterum utraque apellatione cumulate indicentur. Statuimus praeterea ut, servata dioecesis Mindoniensis cathedrae episcopale dignitate, teplum S. Juliani, in urbe Ferrol del Caudillo exstans, ad dignitatem concathedralis extollatur, cum debitis honoribus; in qua sacra aede poterunt Canonici ac Beneficiari, qui eo loci muneris causa versentur, officia eorum propia optimo iure facere ac teneri. Item censemus ut Episcopus Mindoniensis-Ferrolensis possit in hac urbe pro sua prudentia commorare, negotiorum suae Ecclesiae explicandorum causa".

Por la Constitución "Quemadmodum impiger", se le agrega a la diócesis y al Obispo de Tuy el título y la denominación de Vigo, y el templo dedicado a la B. Virgen María, en la Ciudad de Vigo, se eleva al grado de Concatedral.

Se establece en los siguientes términos:

> "Episcopalis Ecclesiae Tudensi eiusque Praesuli Ordinario titulum ac denominationem Vicensis in perpetuum iungimus, ita ut in posterum iidem utraque appellatione cumulate indicentur; templum praeterea, B. Mariae Virginis dicatum, in urbe Vigo, ad gradum concathedralis tollimus, cum debitis privilegiis. Poterit igitur sacer Antistes Tudensis-Vicensis in hac eadem civitate, cum ei videbitur, commorari, ibique sacra facere; item Canonicis plane licebit in concathedrali templo officia propia exequi, si ibi loci munerum suorum causa versentur".

Mediante la Constitución "Illae catholicae", se le agrega a la diócesis y al Obispo de Orihuela, el título y la denominación de Alicante, y se eleva a la dignidad de Concatedral el templo de San Nicolás, obispo y Confesor, de Alicante.

Dice así:

> "Oriolensis Ecclesiae nomini appellationem adiungimus Lucentinam, ita ut sive eius Episcopus in posterum utraque cumulate denominatione Oriolensi-Lucentina appellentur. Servata praeterea diocesis Oriolensis cathedrae episcopalis dignitate, templum Deo in honorem S. Nicolai Ep. et Conf. sacrum in urbe Lucento exstans ad gradum concathedralis evehimus, cum iuribus et honoribus, oneribus et obligationibus huiusmodi sacrarum aedium propiis. Simul Episcopo Oriolensi ius facimus in eadem urbe, quotiens libuerit, commorandi; item Canonicis et Beneficiariis Collegii Oriolensis, qui ibidem causa versantur, concedimus ut propia Canonicorum officia in concathedrali templo facere ac tueri possint".

La Constitución "Quandoquidem quaelibet", agrega a la diócesis y al Obispo de Calahorra y la Calzada, el título y la denominación de Logroño, y eleva a la dignidad de Concatedral el templo dedicado a la Virgen "de Redonda" de Logroño.

Así dice el texto dispositivo:

> "Calagurritanae et Calceatensis Ecclesiae nomini appellationem adiungimus Logrognensem, ita ut sive dioecesis sive eius Episcopus in posterum utraque cumulate denominatione appellentur. Servata, praeterea, dioecesis Calgurritanae et Calceatensis cathedrae episcopalis dignitate, templum B. Mariae Virginis "de Redonda" in urbe Logroño ad dignitatem concathedralis evehimus, cum iuribus et honoribus, oneribus et obligationibus huiusmodi sacrarum aedium propiis. Simul episcopo Calagurritano et Calceatensi ius facimus in urbe Logroño, quotiens libuerit, commorandi; item Canonicis et Beneficiaris Collegii Calagurritani et Calceatensis, qui in Logroño muneris causa versantur, concedimus ut Canonicorum officia in concathedrali templo facere ac tueri possint".

Por la Constitución "Quandoquidem animorum" se agrega a la diósis y al obispo de Osma, el título y la denominación de Soria, y se eleva al grado de concatedral el templo de San Pedro Apóstol de la misma ciudad.

La parte dispositiva dice:

> "Episcopali Ecclesia Oxomensi titulum ac denominationem Sorianae iungimus; item eius sacro Praesuli, ita ut in posterum utraque appellatione cumulate iidem indicentur. Servata, praeterea, dioecesis Oxomensis cathedrae episcopalis dignitate templum S. Petri Apostoli quod est in urbe Soria, in ordinem concathedralium aedium redigimus, factis iuribus, honoribus, privilegiis congruis, impositis oneribus. Poterunt ergo sive Episcopus Oxomensis-Sorianus, quotiens videbitur, in urbe Soria commorari, sive Canonici ac Beneficiarii eiusdem dioecesis officia Canonicorum propria in templo concathedrali facere, cum muneris causa in hac civitate versabuntur".

En virtud de la Constitución "Cum laetissimo" se agrega a la diócesis y al obispado de Sigüenza el título y la denominación de Guadalajara, y se eleva a la dignidad de concatedral el templo de B. María Virgen de la misma ciudad.

En los términos siguientes se expresa la misma:

> "Seguntinae Ecclesiae nomini appellationem adiungimus Guadalajarensis, ita ut sive dioecesis sive eius Episcopus in posterum utraque cumulate denominatione appellentur. Servata, praeterea, dioecesis Seguntinae cathedrae episcopalis dignitate, templum B. Mariae Virg. in urbe Guadalajara exstans ad gradum concathedralis evehimus, cum iuribus et honoribus, oneribus et obligationibus huiusmodi sacrarum aedium propriis. Simul Episcopo Seguntino ius facimus in eadem urbe, quotiens libuerit,

commorandi; item Canonicis et Beneficiariis Collegii Seguntini, qui in Guadalajarensi urbe muneris causa versantur, concedimus ut propria Canonicorum officia in concathedrali templo facere ac tueri possint"[267].

Fundamento y valoración.—Estas Constituciones que vienen a realizar el sueño de algunas ciudades, y a hacer firmes los temores de otras, parten como de punto de apoyo, del artículo IX del vigente Concordato de 27 de agosto de 1953. En él se trata nuevamente del problema de las circunscripciones diocesanas, y si se observa cuidadosamente, se verá que el actual Concordato está en la misma línea que el sistema de acomodación relativa propugnado por la Junta mixta en 1848, y en la misma del conservador defendido por los miembros eclesiásticos de aquélla en su voto particular de 27 de noviembre de 1848[268]. Aunque con una fundamental diferencia, en aquélla se llegaba a la supresión de Diócesis, y en éste no, sólo se tiende a una revisión de las circunscripciones diocesanas[269].

Es ésta una de las materias sobre la que se conviene que para realizar determinados actos se proceda de común acuerdo entre ambos poderes, civil y eclesiástico. Y así, en el número 2 del referido art. IX se dice que "para la erección de una nueva diócesis o provincia eclesiástica y para otros cambios de circunscripciones diocesanas que pudiera juzgarse necesarios, la Santa Sede se pondrá previamente de acuerdo con el Gobierno español, salvo si se tratase de mínimas rectificaciones de territorio reclamadas por el bien de las almas"[270].

Por ello, conforme a lo aquí estipulado se ha tratado este problema previamente con el Gobierno español, habiendo oído también a los obispos cuyas diócesis iban a ser afectadas por las modificaciones. Y así, lo hacen constar las referidas Constituciones Apostólicas[271].

En cuanto a la valoración de la actual fórmula, no es fácil realizarla dando al efecto una contestación absoluta. Es indudable que ha superado los más difíciles obstáculos, como ha sido salvar los intereses y tradiciones de estas diócesis, alguna de éllas milenaria, mediante una

---

[267] A. A. S., 40 (1959) pgs. 612 y ss.

[268] PÉREZ ALHAMA, *La circunscripción de Diócesis y Metrópolis en los documentos originales, inéditos y secretos del Concordato español de 1851*, trabajo inédito, ya citado (nota 236).

[269] Dice así: "1. A fin de evitar, en lo posible, que las diócesis abarquen territorios pertenecientes a diversas provincias civiles, las Altas Partes Contratantes procederán, de común acuerdo, a una revisión de las circunscripciones diocesanas". *Concordato entre España y la Santa Sede, 27 agosto 1953*. Oficina de Infor. Diplom. (Madrid, 1953). Lo publica también A. MERCATI, *Raccolta di Concordati*, II, pgs. 271-294.

[270] *Ibidem*.

[271] Estas dicen lo siguiente: Cum igitur venerabilis Frater Hildebrandus Antonuitti, Archiepiscopus titulo Synnadensis in Phrygia et in Hispania Aspostolicus Nuntius, rite servatis sollemnibus Conventionibus die septimo et vicesimo mensis Augusti anno Domini millesimo nongentesimo quinquagesimo tercio inter S. Sedem et Hispaniam initis, postulaverit ut nomini dioecesis Mindoniensis appellatio "Ferrolensis" adiungeretur... Audito ergo venerabili Fratre Hiacynto Argaya Goicoechea, Episcopo Mindoniensi, consensum eorum supplentes qui in hac re aliquod ius habeant, de Nostra summa et apostolica auctoritate haec, quae sequuntur, decernimus et iubemus". A.A.S., 40 (1959), pg. 612. En iguales términos se expresan las Constituciones Apostólicas relativas a Tuy, Orihuela, Calahorra y la Calzada, Osma y Sigüenza.

solución conciliadora, escollo sobre el que se estrelló el anterior Concordato, aunque conocido y presentido, como se recordará tanto por el Nuncio Mons. Brunelli, como por los miembros eclesiásticos de la Junta mixta. Es cierto que la experiencia pasada y las favorables circunstancias de un Gobierno católico como el actual, han hecho posible esta realidad, a la que el Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio, Mons. Hildebrando Antoniutti, ha prestado su más esmerada atención, así como a procurar la ejecución de otras materias reguladas en el Concordato, principalmente las relativas a las demarcaciones diocesanas.

Probablemente si de nuevo se hubiese insistido en la fórmula de traslación absoluta, se hubiera tropezado con las mismas dificultades que en 1851. El recurso a la fórmula de concatedralidad, supone, como indicábamos al principio, el instrumento adecuado para una traslación real y efectiva de la sede, a término aplazado, y paliada al mismo tiempo con el respeto a las tradiciones de los pueblos que ven alejarse paulatinamente de sus muros a su obispo, y las exigencias de los nuevos núcleos de vida en los que se hace precisa la presencia del prelado.

Sin embargo, es fácil que surjan problemas en el terreno de la ejecución práctica, y ello es explicable al permitirse al obispo y a los canónigos y beneficiados residir en la nueva concatedral. Se hará necesaria una reorganización tanto en el personal como en los diferentes órganos actualmente existentes. Pero solucionados éstos habrá quedado definitivamente resuelto un problema que desde tanto tiempo venía preocupando.

Finalmente, hemos de señalar un hecho que nos ha llamado la atención, a saber, la no inclusión de la diócesis de Segorbe en la actual reforma. En las páginas anteriores habremos observado, que fue ésta una de aquellas sedes de las que ni por un momento en las negociaciones del Concordato de 1851 llegó a dudarse de la necesidad y conveniencia de su traslado a Castellón de la Plana, y así se consignó en el mismo texto del Concordato.

Las circunstancias permanecen hoy idénticas, o aún más favorables, para aconsejar, no ya la traslación de un modo absoluto como entonces se dispuso, sino la concatedralidad, al igual que se ha hecho con Orihuela, y Calahorra y la Calzada, que hacían causa común en aquel Concordato[272].

JUAN PÉREZ ALHAMA

---

[272] Impreso este trabajo y dispuesto ya para su publicación, la Santa Sede decreta la erección de Concatedral en Castellón de la Plana que radicará en la Iglesia arciprestal de Santa María, recibiendo la diócesis y su obispo el título y denominación de Segorbe-Castellón, concediéndole idénticas prerrogativas y obligaciones que a las anteriores. Igualmente se determina una acomodación, casi completa, entre la circunscripción civil y eclesiástica. Para ello se han modificado los términos de la diócesis de Valencia, Segorbe y Tortosa. Con estas disposiciones, que hemos visto con gran satisfacción, cobra plena efectividad cuanto anteriormente hemos consignado sobre Segorbe y sobre las teorías de acomodación.

RESEÑA DE DERECHO DEL ESTADO SOBRE MATERIAS ECLESIASTICAS

LEGISLACION

Circunscripciones Territoriales

Modificación de límites de las diócesis de Astorga y Orense[1]. Por un comunicado del Ministerio de Justicia de 28 de marzo de 1960, se hace público el Decreto de la Sagrada Congregación Consistorial sobre modificación de los límites de las diócesis de Astorga y Orense, de acuerdo con lo estipulado en el vigente Concordato, y dado en Roma el 21 de diciembre de 1959. Como en anteriores disposiciones de la misma finalidad, se establecen las medidas de ejecución pertinentes relativas a clérigos, fieles, registros eclesiásticos y una lista de las parroquias afectadas.

Enseñanza

1.—*Matrícula de alumnos gratuitos en las Escuelas del Magisterio Primario de la Iglesia*[2]. Una Orden del Ministerio de Educación Nacional de 9 de abril de 1960 establece los requisitos exigidos para solicitar matrícula gratuita en dichos centros y el procedimiento a seguir para su adjudicación. En materia de porcentajes de alumnos gratuitos se remite a la Ley de 19 de julio de 1944.

2.—*Autorización de colegios, centros y escuelas de Enseñanza Primaria privados*[3]. La Resolución de la Dirección General de Enseñanza Primaria de fecha 2 de diciembre de 1959 establece la tramitación de los expedientes con tal objeto. Habrá de hacerse ante la Delegación Administrativa de Enseñanza Primaria con informe de la Inspección competente o de la Junta Municipal de Enseñanza de la localidad donde se encuentre el centro a autorizar, y en la se hará referencia a la

---

[1] B. O. del Estado de 13 de abril de 1960.
[2] B. O. del Estado de 3 de mayo de 1960.
[3] B. O. del Estado de 31 de marzo de 1960.

identidad del solicitante, del director pedagógico del centro, de los maestros o profesores del mismo, de los locales en que está enclavado, y en general de la conducta y aptitud del personal docente.

Materias fiscales

1.—*Nuevo texto refundido de la Ley de Tarifas del Impuesto del Timbre del Estado*[4]. Aprobado por Decreto que lleva fecha de 3 de marzo de 1960, los artículos que principalmente afectan a materias eclesiásticas son los siguientes:

a) Sobre documentos de asociaciones: art. 45 señalando que deberán llevar timbre fijo en cada una de sus hojas el ejemplar de los Estatutos y Reglamentos en que figure la diligencia de aprobación, así como sus modificaciones; los libros de actas y contabilidad de las mismas; los títulos de socios, carnets u otro cualquier justificante de la condición de socio; los nombramientos para cargos directivos.

b) Sobre propaganda de culto católico: art. 49, f, declarándola exenta del timbre de publicidad.

c) Sobre billetes de rifas y tómbolas: art. 52, 5.°, donde se establece la exención del timbre para los de las tómbolas diocesanas de caridad celebradas reglamentariamente. Las declaradas de utilidad pública o benéfica tributarán por el número 40, b) de la Tarifa.

d) Documentos expedidos por las autoridades eclesiásticas: art. 71, disponiendo se equipararán en cuanto a tributación a los expedidos por las autoridades civiles respecto al Registro Civil, siempre que cumplan análogas finalidades.

e) Documentos de enseñanza: arts. 58 y 59 comprendiendo expedición de títulos y diplomas, matrículas, papeletas de examen, etc.

f) Exenciones fiscales del timbre: art. 89 comprendiendo entre otros a las Entidades que se dediquen exclusivamente a la beneficencia, previa declaración del Ministerio de Hacienda; los documentos expedidos a pobres de solemnidad; los certificados o partidas de defunción, etc.

g) Actuaciones de la Jurisdicción Eclesiástica: art. 84 ordenando se reintegren con timbre fijo las que hayan sido iniciadas a instancia de los particulares, quedando exentas en los demás casos.

Al final de la Ley figuran las Tarifas a aplicar en cada caso.

---

[4] B. O. del Estado de 12 de marzo de 1960.

2.—*Aplicación de beneficios de impuesto de Derechos Reales a la Iglesia*[5].—Con el fin de solventar las discrepancias que puedan surgir en este punto, la Dirección General de lo Contencioso por Circular de 3 de febrero de 1959, da normas aclaratorias dirigidas a las oficinas liquidadoras en el sentido siguiente:

Teniendo en cuenta lo dispuesto en el art. 113 del vigente Reglamento de tal impuesto de 17 de noviembre de 1947 que ordena suspender los plazos de presentación en casos de litigio, a cuyo supuesto ha de equipararse la situación creada por la discrepancia que surge en la práctica al tratar de aplicar el art. 20 del Concordato, cuando una persona alegue que le es de aplicación dicho art. 20 y no lo entienda así el liquidador del impuesto, se concederá un mes para que se conforme con la liquidación hecha o ratifique la discrepancia por el Ordinario del lugar de su domicilio. Pasado dicho plazo sin formular la discrepancia o en el caso de que se conforme se procederá a liquidar, y en el caso de que se ratifique la discrepancia por el Ordinario el liquidador devolverá el documento sin liquidar con una nota, según modelo oficial, y en la que se estipula que quedan en suspenso los plazos de presentación hasta que transcurran 20 días desde que se publique en el Boletín Oficial las normas aclaratorias que, en cumplimiento de lo dispuesto en los arts. 35 y 36 del Concordato, en su día dicte el Gobierno.

Otras disposiciones

Autorizaciones para celebrar rifas y tómbolas[6].—En cumplimiento de lo dispuesto en el art. 52 de la nueva Ley del Timbre, el Ministerio de Hacienda ha dictado por Orden de 22 de marzo de 1960 las normas administrativas a que han de sujetarse las solicitudes y concesión de autorizaciones para celebrar rifas y tómbolas. Dichas normas son, según se dice expresamente en la Orden, provisionales hasta que salga el nuevo Reglamento del Impuesto del Timbre.

Se señalan en ella los trámites a seguir para conseguir la debida autorización, así como los organismos competentes para concederla que varían según los casos entre la Dirección General de Tributos especiales o las Delegaciones de Hacienda Provinciales. Se regula así mismo detalladamente los requisitos que deberán reunir para ser declaradas exentas del impuesto del Timbre del Estado.

La citada disposición es de aplicación a rifas y tómbolas de la Iglesia, por lo que hay que considerar derogada la anterior Orden de la

[5] B. O. del Estado de 31 de marzo de 1960.
[6] B. O. del Estado de 29 de marzo de 1960.

Presidencia del Gobierno de 4 de enero de 1960[7] en cuanto se oponga a la presente.

JURISPRUDENCIA

Penal

1.—*Bigamia por unión canónica sin estar legalmente disuelto el matrimonio civil anterior. Incompatibilidad con el amancebamiento*[8].—Una vez más el Tribunal Supremo se aparta de la doctrina o posición ecléctica del llamado "error extrapenal", sustentada en la Sentencia de 6 de junio de 1945, en virtud de la cual procedía absolver al reo que había contraído matrimonio canónico por creer sinceramente (previa consulta a la Vicaría) que el primer matrimonio civil no tenía validez. En este caso el procesado también consultó previamente en la vicaría donde se le indicó que el primer matrimonio era nulo ante la Iglesia, lo que le indujo a considerarse soltero e igualmente a los testigos que declararon en tal sentido, sabiendo que estaba casado civilmente.

Se declara asimismo la incompatibilidad de este delito con el de amancebamiento porque la vida en común de los procesados es la consecuencia obligada del matrimonio contraído, y si este se declara ilegal y se pena por ello a los autores, no puede condenárseles también por amancebamiento sin quebrantar el principio penal "non bis in idem".

2.—*Bigamia: Validez civil de los matrimonios canónicos contraídos durante la República*[9].—La procesada había contraído matrimonio canónico en el año 1933 con X, al igual que ella soltero, sin que tal matrimonio se inscribiera en el Registro Civil. Después de un matrimonio civil en 1937, contrajo nuevo matrimonio canónico con Z, presumiendo que su anterior unión canónica no era válida por no estar inscrita en el Registro.

El Tribunal Supremo condena a la procesada por delito de bigamia, pues el matrimonio canónico no puede disolverse sino con la muerte y el hecho de que no se inscribiera no supone obstáculo alguno pues ya la Ley de 12 de marzo de 1938 reconoció efectos civiles a todos los matrimonios canónicos contraídos durante la vigencia de la Ley de 28 de junio de 1932.

---

[7] B. O. del 15 de enero y "Rev. Esp. Der. Can." 15 (1960) pág. 108.
[8] Sentencia de 18 de marzo de 1960.
[9] Sentencia de 30 de marzo de 1960.

Fiscal

1.—*Distinción a efectos tributarios entre los establecimientos para el cuidado de pobres y huérfanos y la Congregación religiosa que los administra y atiende. Necesidad de que aquellos sean declarados "benéficos" para la exención de impuestos*[10].—El Acuerdo del Tribunal Económico Administrativo Central confirma el fallo del Tribunal Provincial que había liquidado aplicando el núm. 38 de la Tarifa del Impuesto de Derechos Reales a una herencia dejada al "Asilo del Sagrado Corazón de Jesús", de la ciudad X.... "para ayuda de los pobres que en dicha entidad estén asistidos y de las huerfanitas que en ella están y se educan".

Se basa el fallo en que han de estimarse entidades separadas e independientes el citado asilo y la Congregación de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, pues si bien esta se encuentra reconocida oficialmente como de Beneficencia, aquel no ha obtenido declaración oficial alguna en tal sentido. En consecuencia no se le puede aplicar exención alguna de impuestos a tenor de la Ley de 20 de diciembre de 1955 pues para que pueda otorgarse el trato favorable prescrito para los establecimientos de beneficencia, es preciso que la institución adquirente esté previamente declarada como tal de una manera oficial, sin que se permita hacer en esta materia interpretación alguna de carácter extensivo. Tampoco puede incluirse en el núm. 5 del art. 20 del Concordato (sobre exenciones de impuestos) pues la herencia no se destina a finalidades de culto o religiosas.

2.—*Los automóviles adquiridos para ser sorteados en tómbolas de caridad tributan el impuesto de lujo*[11].—La Cáritas Diocesana de una ciudad compró un coche para ser sorteado en la tómbola de caridad que allí se celebró en el verano de 1958. Solicitó exención de impuesto de lujo dados los fines benéficos a que se dedicaba la adquisión y el estar la Cáritas vinculada a los bienes inventariables propiedad de los Obispados.

El Tribunal Económico Administrativo Central falla la reclamación ante él interpuesta en el sentido de que según el art. 10, ap. 1, b) del Reglamento del Impuesto de Consumos de Lujo de 6 de junio de 1947 están exentos de dicho impuesto, las adquisiciones de artículos gravados que se hagan por el Estado, Provincia y Municipio, con fondos de su presupuesto y para su uso oficial, y las destinadas al culto público, siempre que unas y otras se incorporen a los inventarios de las respectivas entidades. De aquí que no comprenda al automóvil en cuestión

[10] Acuerdo de 3 de febrero de 1960.
[11] Acuerdo de 1 de marzo de 1960.

pues fue adquirido para su sorteo en tómbola de caridad y no para necesidades de culto público.

3.—*La declaración de obra nueva propiedad de Orden Religiosa no está incluida en las exenciones estipuladas en el Concordato*[12].—La Abogacía del Estado de una de nuestras provincias liquidó, sin considerarla exenta, la copia de escritura de declaración de obra nueva que le presentó determinada Orden Religiosa a efectos del impuesto del timbre. Contra esta liquidación reclamó ante el Tribunal Provincial la citada Orden alegando que según las disposiciones del vigente Concordato la Congregación declarante gozaba la exención fiscal. Dicho Tribunal desestimó la reclamación que fue recurrida en alzada ante el Tribunal Económico Administrativo Central.

Este supremo organismo confirma los anteriores fallos declarando que el Concordato al regular en el art. 20 el régimen tributario aplicable a la Iglesia, establece en los núm. 1, 2 y 3 del mismo la exención de impuesto y contribuciones de índole estatal y local de los bienes propiedad de la Iglesia, Ordenes, Congregaciones e Institutos Religiosos y Seculares, de los objetos destinados al culto y de las dotaciones del culto y clero que se señalan; exención que se refiere por tanto a los impuestos que gravan la propiedad, tenencia, o disfrute de los bienes. Dispone el mismo artículo a continuación que los demás bienes de entidades o personas eclesiásticas, así como los ingresos de estas que no provengan del ejercicio de actividades religiosas propias de su apostolado, quedarán sujetas a tributación con arreglo a las leyes generales del Estado, sin que de tales textos u otros se pueda sacar disposición alguna que pueda apoyar la pretensión del reclamante. Además en el Concordato establece que en los casos dudosos la Iglesia y el Estado procederán de mutuo acuerdo y, dado que sobre esta materia nada se ha legislado después, hay que entender que está claro lo preceptuado en aquel documento.

LUIS PORTERO
Profesor de D. Canónico en la Universidad de Salamanca

[12] Acuerdo de 8 de marzo de 1960.

JURISPRUDENCIA

TRIBUNAL SUCCURSEN ET SANCTI AEGIDII (Colombia)

NULLITATIS MATRIMONII

Sententia lata die 17 novembr. 1956, coram
il.mo Dn. Iosepho Michaële Pinto, *Ponente*
(ob homosexualitatem viri)

Species facti (omittitur)

In iure.

"Impotentia antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive alteri cognita sive non, sive absoluta sive relativa, matrimonium ipso naturae dirimit" (can. 1.068 § 1).

Impotentia coëundi de qua unice agendum, habetur quoties sive ex parte viri sive ex parte mulieris vel ex utroque aliquod impedimentum obsit quod copulam coniugalem impossibilem reddat (S. R. Rota, 30 Januarii 1946: Decisiones, vol. 38, pag. 92).

Impotentia alia est *organica*, alia vero *functionalis*. Prima ex ipsa conditione anatomica apparatus genitalis vel illorum organorum atque structurarum quae de facto in hunc apparatum influxum exercent provenit; altera vero, ex causa physiologica vel psychica cui tamen nulla ratio sufficiens organica seu anatomica assignari potest (Cfr. Van Duin, "Apollinaris" 23 (1950) pag. 120-121). Unde ex diversa causa functionalis impotentia aliquando *physiologica* aliquando *psychica* nuncupatur.

Jamvero psychica impotentia ex parte viri vel ex absentia desiderii sexualis, vel ex defectu erectionis vel ex defectu eiaculationis provenire potest.

Ut impotentia matrimonium dirimat debet esse:

a) *antecedens*, i. e. ante matrimonii celebrationem existens;

b) *perpetua*, i. e. mediis licitis nec graviter periculosis incurabilis.

Homosexualitas (uranismus in viro, sapphismus in femina) est psychica anomalia in sexuali inclinatione erga proprium sexum consistens.

Distinguenda est homosexualitas facultativa et obligatoria:

Homosexuales *facultativi* sunt illi qui sive erga proprium sive erga oppositum sexum sexualem inclinationem experiuntur (bisexuales);

Homosexuales *obligatorii* sunt qui solum erga proprium sexum sexualem inclinationem experiuntur, nam circa oppositum vel nullam inclinationem sexualem vel potius positivam aversionem sentiunt.

Sexualis inclinationis criterium est psychogena erectio.

Utrum homosexuales impotentes sint in sensu canonis 1.068, disputatur.

Nuperrime R. P. Gerardus Oesterle, abstrahendo a quaestione impotentiae, conatus est demonstrare homosexualem incapacem esse consensui matrimoniali praestando ob sequentes rationes:

1.ª—Homosexualis incapax est tradendi et acceptandi ius in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem (quod est obiectum matrimonialis contractus), nam invincibiliter ad actus contra naturam trahitur.

2.ª—Homosexualis matrimonium init cum proposito et intentione formali excludendi obligationem suscipiendi prolem (quod est matrimonii finis primarius).

3.ª—Homosexualis positivo voluntatis actu excludit unitatem, quae est essentialis matrimonii proprietas, nam adulterio sodomia aequiparatur (Cfr. "Revista Española de Derecho Canónico" 10 [1955] páginas 7-60).

Sed tam generale assertum admitti nequit, nam:

a) Ut iam supra visum est, homosexuales qui bisexuales nuncupantur sive cum proprio sive cum opposito sexu sexuales actus exercere possunt. Ergo non invincibiliter ad actus contra naturam trahuntur.

b) Etsi casus pathologici dentur, in quibus homosexualis invincibiliter ad actus contra naturam trahatur, attamen, ut ipse Oesterle fatetur, "forsam maior pars delinquentium est culpabilis... Datur homosexualitas libera voluntate suscepta et exercita" (O. c. pág. 26). Ergo hi homosexuales possunt perpetuo et exclusive se obligare ad actus per se aptos ad prolis generationem, licet luctare et aliquando acerrime contra pravam inclinationem debeant (Cfr. MORR, MARKAR-MARKAROFF, POSPISIL-KAISERSCHWERT, *Ehenichtigkeitsgründe*, S. 26). Immo, licet habeant voluntatem non adimplendi, si tamen voluntatem habent contrahendi et sese obligandi, valide contrahunt.

Iam antea Albertus NIEDERMEYER, in Vindobonensi Universitate pastoralis medicinae professor, haec docuerat:

Cum de obligata homosexualitate agitur et demonstrari potest homosexualismum ante matrimonium apparuisse et numquam erga op-

positum sexum inclinationem exstitisse, matrimonii nullitatis declaratio, allegata impotentia, adhuc relative facile obtinetur. At si de facultativa homosexualitate agitur (in dictis bisexualibus) matrimonium consummari valet et est inde indissolubile. Tantum separatio quoad torum, mensam et cohabitationem obtineri valet (*Handbuch der speziellen Pastoralmedizin,* Band I, 1953, pg. 257-258).

Clarissimus auctor matrimonii nullitatem in primo casu affirmat sententiae innixus iuxta quam haec homosexualismi forma est organogenica et ideo innata, immo incurabilis. Eamdem theoriam organogenicam professi sunt K. H. Ulrichs, R. von Krafft-Ebig, Magnus Hirschfeld, I. Bloch, Th. Lang, A. Weil et alii.

At recentiores, praesertim psychoanalistae, priorum rationibus nullo pacto convincti, homosexualitatem tanquam psychogenicam perturbationem habent. Ita S. Freud, Stekel, Adler, Binet, A. Moll, A. Brill, Th. Moore, E. Carp, E. Allen aliique.

Quoad curabilitatem, contra illos auctores ut Hirschfeld et H. Blüher, qui homosexualitatem semper incurabilem habebant, hodie maior doctorum pars curationis spem fovent.

Qui organogenicam theoriam propugnant physica remedia praesertim adhibent, sed exitus obtentus hucusque mediocris fuit. Qui psychogenicam theoriam profitentur de curatione aliquando usque ad bisexualitatem, aliquando etiam usque ad heterosexualitatem ope psychotherapiae obtenta frequenter loquuntur. Fatentur tamen curationem a pravi habitus duratione, ab aetate patientis et a vero sanationis obtiendae desiderio multum pendere. At haec iam ad excludendam incurabilitatem videntur sufficere (Cfr. VANDER VELDT-ODENWALD, *Psiquiatría y Catolicismo,* 1954, pág. 424-428; Centre d'Etudes Lahennec, *Les états intersexuels*).

Igitur, a iurisprudentia sequenti modo statuta a S. R. Rota non videtur recedendum: "In causis autem impotentiae functionalis sunt vitia venerea, inter quae sodomia. In specie quod ad ignominiae passionem attinet, qua quis ad eumdem accedit sexum, caveantur placita quorumdam qui propugnant inversionem istam nihil aliud esse nisi effectum instinctus alicuius ingeniti, seu impulsus physici, morbosi, invincibilis, ideoque perpetui. Ut autem in foro externo quoad impotentiam recte expendantur perversiones appetitus sexualis et inversio de qua in praesenti casu agitur, ab omni generali iudicio abstineatur oportet, et singulos casus sedulo perpendantur. Enimvero penes istos qui in masculos turpitudinem operantur, non semper iidem sequuntur effectus, ut sunt signa in corpore ac frigiditas, seu aversatio et repugnantia ab altero sexu; quae si accidat, non necessario secumfert incapacitatem plenam aut perpetuam ponendi copulam et prolem suscipiendi" (Decis. 16 februarii 1940: Decisiones, vol. 32, pág. 143).

At, si matrimonium nullum demonstrari nequeat, probata matri-

monii inconsummatione ad normam can. 1975-1981 et Regularum editarum a S. Congr. de Sacramentis, die 7 maii 1923, exstante iusta et proportionaliter gravi causa, vinculi dissolutio a Sede Apostolica impetrari potest (can. 1.119).

In facto (Omittitur).

Ioseph Michaël Pinto *Ponens*
Carolus A. Grimaldos
Aloysius R. Serrano

LA CONDICION CIVIL DE LAS COSAS SAGRADAS

COMENTARIO A LA SENTENCIA DEL TRIBUNAL SUPREMO DE 28 DE DICIEMBRE DE 1959.

Hechos

En el término municipal de X existe un coto redondo o pequeña finca dentro de la cual hay desde antiguo una ermita abierta al culto durante algunos días al año. En 1918 y para responder de una hipoteca fue vendida en pública subasta, después de haber sido embargada, la citada finca con la ermita y objetos afectos a la misma.

El Cura Ecónomo de la parroquia a la que pertenece la finca de referencia entabla ante el Juzgado de Primera Instancia de Soria demanda de juicio declarativo de mayor cuantía reivindicando para la Iglesia la expresada ermita, alegando ser propiedad de la parroquia que regenta y pidiendo se estime la demanda y se declare: 1) Que la ermita pertenece a la Iglesia y concretamente a la parroquia de X, 2) Que por estar exceptuada de la desamortización como bien destinado al culto y no haber salido nunca de la propiedad de la Iglesia no es finca inmatriculable en el Registro de la Propiedad, 3) Que como consecuencia, la mención que figura en el Registro y que consigna la existencia de la ermita en la finca de los demandados no tiene otro valor que el de mera declaración de la existencia física de la capilla, 4) Que es nula de pleno derecho la venta de la ermita y de los efectos a ella pertenecientes por no ser propiedad de los demandados y además por tener que considerarlos cosas "extra comercium" debido a su calidad de "res sacrae", debiendo por tanto rectificarse si fuere preciso la escritura de venta otorgada por el Juzgado en el sentido de no comprender la referida ermita, y al mismo tiempo aclarar la inscripción en el Registro añadiendo la frase "es propiedad de la Iglesia", condenando a los demandados a pasar por todo ello, 5) Que se reconozca a la Iglesia la propiedad del camino que va desde la carretera general a la ermita y en caso de no existir dicho camino, o haber prescrito, se reconozca por parte de los demandados una servidumbre de paso sobre su finca, en la extensión y condiciones que sean precisas, para la utilización de la referida capilla, 6) Que la parte demandada satisfaga

al actor, como representante legal de la ermita, los daños y perjuicios originados desde que se vendió en 1918.

Comentario

De lo anteriormente expuesto claramente se deduce que el punto neurálgico del litigio está en determinar qué sean "cosas sagradas", su tratamiento jurídico y su diferencia con los bienes eclesiásticos.

Nuestro Código Civil no hace mención directa sobre el particular, limitándose simplemente a señalar en el art. 1271 que ..."Pueden ser objeto de contrato todas las cosas que no estén fuera del comercio de los hombres". La doctrina, concretando un poco más, señala como "res extra commertium" las cosas sagradas, las cuales, al no ser susceptibles de apropiación privada, no pueden ser objeto de compraventa[1]. Es el Derecho Canónico el que puede darnos una visión más completa sobre lo que debemos considerar como tal y en él hemos de buscar la solución al problema presentado dada la parquedad de normas civiles.

El canon 726 nos habla de una primera y generalísima clasificación de las cosas eclesiásticas al decir que "...unas son espirituales, otras temporales y otras mixtas". La cosa "sagrada" hemos de incluirla en el último de los apartados, como cosa mixta, porque siendo temporal está destinada al culto divino: "Son cosas sagradas, dice el canon 1497, 2.°, las que han sido destinadas al culto divino mediante la consagración o la bendición". Y especificando más, el P. Sabino Alonso señala como tales en el comentario al mismo[2] las Iglesias, oratorios, cálices, patenas, vestiduras para la misa, etc., etc.

Pero hemos de tener bien presente que a tenor de este mismo canon 1497 no todas las cosas sagradas son bienes eclesiásticos, ya que si así no fuera sobraría la separación que en él se hace entre ambos conceptos. Y no sólo eso, sino que según el Derecho Canónico[3] no todas las cosas sagradas son "extra commertium", sino que pueden pertenecer al patrimonio privado. Así por ejemplo está admitida actualmente la comercialidad de la cosa sagrada, a tenor del canon 1539, 1.°, con tal de que no sea objeto de contrato (no se tome en cuenta para apreciar su valor, dice el texto) su consagración o bendición; igualmente el canon 1510 admite expresamente que las "cosas sagradas" se hallen bajo el dominio de particulares, y que pueden ser objeto de ad-

---

[1] Castán, *Derecho civil común y foral*. T. IV, vol. 2.° Madrid 1952, pág. 68.
[2] *Código de Derecho Canónico*. BAC. Madrid 1952, pág. 563.
[3] Cánones 1150, 1196 y 1510 entre otros.

quisición y demás transacciones respetando el destino de las mismas[4].

Teniendo presente todo ello y entrando ya en el caso concreto que nos ocupa hemos de considerar que la ermita objeto de litigio reune dos presunciones de suma importancia en favor de su propiedad privada: a) Estar edificada en una finca propiedad particular y haber sido hechas todas las reparaciones, al menos desde 1873 en adelante, por los dueños del coto redondo en que está enclavada, así como el hecho de que fueran estos y no el párroco reclamante quien ha tenido siempre las llaves de la misma. b) Carecer la parroquia de pruebas serias que demuestren la erección canónica de la ermita, lo que induce a suponer que fue construida por los dueños para atender al cuidado espiritual de los habitantes colonos[5].

Mientras tales presunciones no se destruyan, no cabe en buena lógica jurídica declarar propiedad de la Iglesia a tal ermita. Y en cuanto a que la venta que se hiciera en 1918 fuese nula por ser la capilla "cosa sagrada" ya hemos visto como en el peor de los casos el D. Canónico admite que pueda darse con algunas limitaciones. Pero, aparte de ello, hemos de considerar que si bien el canon 1160 dice que los lugares sagrados están exentos de la jurisdicción de las autoridades civiles y que la autoridad eclesiástica legítima ejerce en ellos libremente su jurisdicción, una cosa es que semejantes ermitas o capillas estén sujetas a la jurisdicción eclesiástica por razón del culto que en ellas se practique, y otra muy distinta que la propiedad territorial de aquellas —como muy bien se dice en el quinto considerando de la sentencia— sea también de la Iglesia. Por lo que dejando siempre a salvo la jurisdicción canónica sobre el culto, nada se opone a que tal dominio territorial pertenezca a los particulares, siendo por tanto perfectamente lícito y legal la transmisión de tal propiedad por parte de los dueños.

La demanda pues no puede admitirse en cuanto a la acción reivindicatoria que en ella se pretende. Y ello porque para que se dé tal acción con éxito se exigen como requisitos necesarios: 1) que el actor pruebe la propiedad de los bienes reclamados ya fundándose en un título legítimo de dominio[6], ya en su defecto en la posesión inmemorial[7],

---

[4] En este sentido GARCÍA-TREVIJANO FOS, *Titularidad y afectación demanial en el ordenamiento jurídico español*, en "Rev. Admón. Pública" 29 (1959) págs. 23-24, señala, con acierto a nuestro entender, las dos posturas que caben cuándo los templos e iglesias pertenecen a particulares: a) O pensar que automáticamente por el hecho de la consagración, ha habido un cambio de titularidad en la propiedad de la cosa que ha pasado de manos del particular a las del propio templo o iglesia personificada, lo que constituiría una confiscación *ex lege*, o b) Entender que subsiste la propiedad del particular el cual únicamente lo ha cedido para el uso del culto. Esta segunda posición es la que está más de acuerdo con la buena doctrina y a la que nos adherimos.

[5] Esta opinión se refuerza si consideramos que según el canon 1522 y 1523, 6.º, los administradores de bienes eclesiásticos deben llevar inventarios exactos de los mismos, los documentos o instrumentos acreditativos de los derechos de la Iglesia sobre los bienes, etc. En este caso nada figura en el archivo de la parroquia de X, cosa que extraña bastante.

[6] Sentencias de 7 de mayo de 1924 y 2 de enero de 1946.

[7] Sentencias de 30 de junio de 1928 y 1 de febrero de 1947.

ya en la prescripción ordinaria o extraordinaria mediante la posesión[8]. 2) que se dé contra cosas perfectamente determinadas y concretas.

En el caso que nos ocupa falla el primero de los requisitos sin que valga el alegar que en favor de los dueños de la finca únicamente existe anotación en el Registro, ya que según reiterada jurisprudencia[9] la falta de título de dominio impide que prospere la acción reivindicatoria, aun cuando el demandado no demuestre ser dueño de la cosa y la mera anotación, si bien no tiene validez total, puede constituir un principio de prueba escrita que los Tribunales habrán de apreciar libremente.

Rechazada la acción reivindicatoria o mejor la demanda de propiedad de la ermita a favor de la Iglesia, la petición de que se le reconozca la propiedad sobre el camino que va de la carretera general a la citada ermita o que se reconozca por los demandados una servidumbre de paso a través de la heredad para ir a la capilla, cae por su propio peso. En efecto, descartada la posibilidad del camino en propiedad, la petición de constitución de servidumbre no tiene razón de ser puesto que no existe una relación de predio a predio como exige el derecho civil[10]. Caso de que los propietarios de la finca se opusieran a que pasasen los fieles a los actos de culto y que la ermita tuviera la condición de oratorio público, el procedimiento nunca podría ser este de tratar de constituir una servidumbre real; otra cosa sería que en forma legal se solicitara de las autoridades competentes la expropiación del terreno necesario para construir un camino, poniendo como causa la utilidad pública si se cree que existe.

Consideramos plenamente acertada por tanto la Sentencia del Tribunal Supremo denegando al actor las pretensiones de la demanda, máxime cuando el punto más difícil de resolver, cual sería el de la venta de los cálices, patenas y ropas de la ermita, se ha soslayado teniendo en cuenta que dicha enajenación se llevó a efecto en ocasión distinta que la ermita y que al deducir el actor su pretensión sobre la venta de esta última fecha, el Tribunal no ha podido fallar sobre cosas y puntos distintos de los que son objeto de la demanda.

LUIS PORTERO

---

[8] Sentencias de 5 de junio de 1918 y 22 de octubre de 1919.
[9] Sentencias de 6 de julio de 1920 y 11 de noviembre de 1929.
[10] El art. 530 del Código Civil dice: "La servidumbre es un gravamen impuesto sobre un inmueble en beneficio de otro perteneciente a distinto dueño". Y el art. 564, alegado por el actor en pro de su demanda, estipula que "El propietario de una finca o heredad enclavada entre otras ajenas y sin salida a camino público, tiene derecho a exigir paso por las heredades vecinas, previa la correspondiente indemnización".

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

I. REVISTA DE REVISTAS

LITERATURA JURIDICO-CANONICA EN EL AÑO 1959

A) Derecho público

Pío XII e il Ius Publicum ecclesiasticum

Desarrolló ese tema Emilio Fogliasso, S. D. B. en un artículo publicado en "Salesianum"[1] cuyo sumario reza así: Imprimis indolem apologeticam *Iuris publici ecclesiastici* (quam alibi illustravimus) in mentem revocamus, prout ex historica origine huius scientiae-disciplinae necnon ex functione formativa ei a Studiorum Rationibus in scholis ecclesiasticis commendata, clare deduci valet. Dein instituimus comparationem inter Ius P. E. hoc modo intellectum ac iustificationem defensionemque iurium Ecclesiae a Summo Pontifice Pío XII indesinenter susceptam. Antequam vero ex ordine exponamus loca orationum ac documentorum Pii XII quae ad hoc faciunt, breviter illustramus quam fundamentalis evadat in doctrina Pii XII consideratio Legis Naturalis necnon iuridicum momentum ostendimus agnitionis characteris societatis perfectae Ecclesiae Catholicae quam continent Concordata cum Hispania el cum Republica Dominicana, sub Pío XII subsignata.

Post hanc veluti introductionem, referuntur vel saltem recensentur adaequatisque commentariis illustrantur illa loca doctrinae Pii XII quae singula argumenta respiciunt tractatus Iuris Publici ecclesiastici, tum interni tum externi.

Prospetto 1. Precisazione del significato annesso all'espressione *"Ius Publicum Ecclesiasticum"*.—2. Staticità e dinamismo nella trattazione del *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Il continuo apporto del Magisterio Pontificio.—3. Richiamo degli argomenti affrontati nella tratazione del *Ius Publicum Eccl.*—4. La Legge Naturale nelle prospettive di Pio XII.—5. Importanza del riconoscimento concordatario del carattere di società perfetta alla Chiesa Cattolica, ottenuto sotto Pio XII.—6. Il magistero di Pio XII e il *Ius publ. Eccl. Internum*: *a*) Circa la potestà, in genere, della Chiesa; *b*) Circa il fine della Chiesa; *c*) Circa l' estensione della potestà della Chiesa; *d*) Circa la sottomissione dei fedeli nel campo della morale; *e*) Circa lo scopo del Diritto Canonico; *f*) Circa il potere gerarchico del Sommo Pontefice e dei Vescovi sui laici consacrati ufficialmente all' apostolato; *g*) La "Chiesa Giuridica" e il "Corpo Mistico di Cristo".—7. Il magistero di Pio XII e il *Ius Publ. Externum*: *a*) Il rapporto tra la dignità della persona umana e la "religiosità" statale; *b*) L'attegiamento statale di fronte alla Religione; *c*) I diritti della Religione Cat-

[1] "Salesianum" 21 (1959) 407-481.

tolica nella vita publica; *d*) I raporti dello Stato Cattolico con la Chiesa in base alla Legge Divina; *e*) Stato e Chiesa, società perfette nell'economia del Nuovo Testamento.—8. I Concordati nella parola di Pio XII. Conclusione.

* * *

Jurisdicción temporal eclesiástica

Formulación y solución tradicional del problema

I.—*El Decreto de Graciano.*

Llega un momento —dice el autor de este artículo publicado en "Angelicum"[2]— en que todo el material jurídico acumulado a lo largo de diez siglos de cristianismo va a ser elaborado científicamente. Esta es la misión que lleva a cabo GRACIANO, impulsado ciertamente por el renacer del Derecho de Roma.

Mas, a pesar de la gran importancia que adquirió la obra de GRACIANO, inútilmente buscaríamos en ella una parte destinada a recoger explícitamente el derecho público eclesiástico. La distinción entre público y privado no la encontramos en el derecho canónico sino más tarde. Todavía hoy, el *Codex* contiene indistintamente normas de uno y otro campo. Tendremos, por tanto, que descubrir diseminados a lo largo de sus tres partes, aquellos documentos que hablen de nuestra cuestión.

Antes de ver lo que dice GRACIANO sobre la potestad de la Iglesia en materia temporal, investiga nuestro autor lo que opinaba GRACIANO acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Después de examinar varios textos del Decreto donde habla de la potestad de ambas sociedades, deduce las siguientes conclusiones:

1.ª GRACIANO no vindica para la Iglesia un poder directo sobre lo temporal, ni plantea la cuestión en el Decreto.

2.ª Mantiene la distinción de poderes, aunque con amistosa colaboración, cada uno desde su campo.

3.ª Ambas potestades proceden directamente de Dios. Ninguna depende de otra por razón de su origen.

4.ª En el ejercicio de su poder, cada una de las potestades limita su acción a su propio objeto.

5.ª Algunos textos ofrecen el fundamento para lo que, tras larga elaboración, constituirá la doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia en materias temporales.

6.ª La Iglesia sólo extiende su poder a los bautizados.

A continuación estudia algunas Decretales de ALEJANDRO III, e infiere que no se observa en ellas un avance notable en la elaboración de la doctrina, sino que mantienen la misma posición dualista de GRACIANO, aplicándola con decisión en los casos que la práctica ofrecía y reforzándola con el peso de la autoridad pontificia.

Por último, analiza varias Decretales de INOCENCIO III. De la "Per venerabilem" obtiene los siguientes resultados:

1.º Que el Papa no se considera investido de una plena potestad que abarque

[2] R. MOYA, O. P., "Angelicum" 36 (1959) 383-409.

también lo temporal. Si la poseyera, sobrarían todos los laboriosos argumentos de esta decretal para probar su derecho a intervenir sólo en casos extraordinarios.

2.° El poder que el Pontífice ejercita en las cosas temporales es de distinta naturaleza cuando estas se encuentran en sus estados o cuando están fuera de ellos, ya que en éstos y sólo en éstos tiene pleno poder político temporal.

3.° No se establece un principio general por el que la Iglesia tuviera abierta la puerta a la intervención en los casos dudosos.

4.° Sólo se trata de un derecho excepcional, fundado en la costumbre y derechos históricos.

Del repaso que verifica sobre otros documentos del mencionado Pontífice saca la conclusión que éste no se atribuye una jurisdicción universal en el orden político.

Ciertamente que INOCENCIO III no ignoraba las doctrinas hierocráticas acogidas ya por teólogos y canonistas de su tiempo, las cuales hubieran simplificado mucho sus argumentos en favor de la influencia política del Pontificado, pero él prefiere atenerse a la tradición inspirada en la frase evangélica: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Supuesta la distinción de potestades, no le queda a la Iglesia, para intervenir por su propio derecho, en las causas seculares, más que el considerar su aspecto moral; de este modo la jurisdicción eclesiástica puede alcanzar, "ratione peccati", e indirectamente, cuando circunstancias especiales lo exijan: "causaliter", el castigo de cualesquiera delitos civiles.

Esta es la doctrina que habrá de alcanzar su pleno desarrollo en los siglos sucesivos, superando otras concepciones más fáciles, pero sin fundamento teológico y apartadas del sentir tradicional de la legislación eclesiástica.

B) DE LAS PERSONAS

La potestad dominativa y su ejercicio

Estudia esa materia el P. M. CABREROS, C. M. F. "Salmanticensis"[3], y comienza diciendo: La diferenciación y aun contrariedad de la doctrina canónica, tanto en el Derecho antiguo como en el actual y vigente, acerca de la potestad preceptiva, la expone el P. VIDAL con los siguientes términos: "La doctrina acerca de los preceptos era en el Derecho precedente poco precisa y sujeta a muchas controversias. Estas dudas y controversias no las resuelve el *Codex*, ya que nada dice de los preceptos *generales* sobre los que se suscitaban muchas controversias...". A eso añade el P. CABREROS que las dudas y controversias eran y continúan siendo mayores en torno a la *potestad dominativa*, especialmente en su *función preceptiva*.

Ni la legislación, tan rudimentaria, ni la doctrina copiosa pero vacilante, han resuelto todavía las múltiples cuestiones pendientes.

Nuestro autor distribuye la materia en dos partes: *Primera o general*, y *segunda o especial*.

En ellas expone los siguientes puntos: I.—*La potestad dominativa en su relación con la potestad jurisdiccional*. *a*) Dos fines y dos potestades. *b*) Comparación entre la potestad de jurisdicción y la potestad dominativa. Convienen en el con-

[3] "Salmanticensis" 6 (1959) 589-617.

cepto genérico de potestad en cuanto ésta significa imperio. Difieren por razón de su causa u origen próximo. La potestad de jurisdicción se funda en una relación pública, cual es la que existe entre el Superior como cabeza y los súbditos como miembros de una sociedad perfecta... Por el contrario, la potestad dominativa se apoya en una relación de carácter privado, que se deriva a su vez de un hecho también privado y contingente, cual es la incorporación, como acto humano o como hecho natural, a una sociedad imperfecta...

Indica asimismo varias otras concomitancias y diferencias entre ambas potestades.

II.—*Denominación, definición, funciones y clasificación de la potestad dominativa por razón de su origen. La potestad jurisdiccional y la potestad dominativa pertenecen a órdenes jurídicos específicamente diversos.*

III.—*La potestad dominativa eclesiástica en sí misma considerada.* A) *Sus formas. Concepto y posibilidad de la potestad dominativa semipública.* B) *Existencia de la potestad dominativa semipública*: 1) Superiores de los Institutos religiosos y Sociedades a ellos equiparadas. 2) Superiores de los Institutos seculares y de las Asociaciones de fieles. 3) Potestad parroquial.

IV.—*La potestad dominativa en el Código.* 1) Sobre la posición del *Codex* en orden a la potestad dominativa eclesiástica, se pregunta, primeramente, si, además de la potestad de los Superiores religiosos y de los equiparados a ellos, *deben considerarse comprendidas en los cc. 197, 199, 206-209 otras formas de la potestad dominativa eclesiástica.* 2) La segunda cuestión es ésta: *si son aplicables a la potestad dominativa de los religiosos y equiparados otros cánones del tít. V, libro II, sobre la potestad ordinaria y delegada.* 3) La tercera cuestión que planteamos sobre la potestad dominativa en el *Codex*, se refiere a *su inclusión en el c. 24.*

Dentro de la potestad eclesiástica, nos parece cierto que este canon debe aplicarse, al menos con carácter supletorio, a la *potestad dominativa*, llamada *pública o semipública.*

Las palabras del canon, "praecepta singulis data", han suscitado la duda de si los *preceptos generales o comunes* caen bajo la prescripción del mismo, y aun se ha llegado a discutir si el *Codex* tiene en cuenta los *preceptos generales.*

Las palabras del canon se refieren únicamente a los preceptos dados a *cada individuo* o persona física, aunque se den a muchos juntamente *como individuos.* Sin fundamento razonable ha entendido algún autor que el Código habla también de los preceptos dados a *cada persona moral* o colectiva en cuanto tal. Lo dicho no significa, sin embargo, que no puedan admitirse teóricamente preceptos intimados directamente a la comunidad como tal y que, por lo tanto, no obligan a cada miembro sino en cuanto lo exige el bien común, no obstante de que el precepto busque con frecuencia el bien de cada uno como parte integrante del bien social y por medio de la misma sociedad.

* * *

Il concetto di "Institutio" nel diritto della Chiesa

Tal es el epígrafe de un artículo que apareció en "Il Diritto Ecclesiastico"[4] bajo

[4] "DE" 70 (1959) 328-367.

la firma de Pier Giovanni Caron, explanando estos puntos: 1. Caratteristica della nuova figura di persona giuridica (l'istituzione) introdotta dal diritto canonico: l'atto autoritativo che presiede, dall'esterno e dall'alto, al suo sorgere ed alla sua vita.—2. La dottrina della persona giuridica formulata da Sinibaldo de' Fieschi.—3. Influenza della dottrina romanistica della *"persona ficta"* sulla dottrina decretalistica in tema di persone giuridiche.—4. L'apporto del diritto germanico ai nuovi concetti canonistici della personalità giuridica della *"praebenda"* e della *"dignitas"*. 5. Lo spirito innovatore introdotto da Sinibaldo de' Fieschi rispetto alla concezione romana ed a quella germanica della persona giuridica.—6. Precedenti patristici del concetto del' "institutio" sulla moderna dottrina pubblicistica statuale della persona giuridica, intesa come creazione della volontà normativa dell' ordinamento giuridico.—8. Conseguenza della suddetta interdependenza fra dottrina canonistica e dottrina pubblicistica statuale: necessità, ai fini della nostra indagine, d' un completo esame della moderna dottrina pubblicistica in tema di persone giuridiche.

* * *

Algunas cuestiones jurídicas sobre la celebración de Sínodos diocesanos.

El anuncio hecho por Su Santidad Juan XXIII el 25 de enero de 1959 de reunir un Sínodo de la diócesis de Roma suscitó en D. Francisco López Illana la idea de publicar un artículo[5] con el intento de no ceñirse únicamente al Código vigente, sino de mostrar los antecedentes del mismo; ya que los siete cánones (356-362) que el Código dedica a los Sínodos diocesanos son fruto de una larga y secular preparación que conviene tener presente para una más exacta interpretación de los mismos de acuerdo con el can. 6.

A tal efecto desarrolla los puntos siguientes: I.—Convocatoria del Sínodo. A) *Quién debe hacerla*. 1) Los Vicarios Apostólicos. 2) Los Prelados. 3) Del Vicario General. 4) El Vicario Capitular. 5) El Romano Pontífice. B) *Partes integrantes de la misma*.

II.—Partes actoras del Sínodo. A) *Quiénes tienen derecho a intervenir*. 1) El Vicario General. 2) Los canónigos de la Catedral. 3) El Rector del Seminario. 4) Los arciprestes rurales. 5) Un diputado de cada Colegiata. 6) Los párrocos. 7) Los Abades. 8) Procuradores. 9) Penas a los negligentes. 10) El Obispo único legislador. B) *Designación de los oficios*. 1) Los jueces sinodales. 2) Los examinadores sinodales. 3) Los párrocos consultores. C) *Constituciones sinodales*. 1) Nomenclatura. 2) ¿Se puede llamar cánones? 3) Importancia de las sinodales.

Tocante a la utilidad de los Sínodos diocesanos, no sólo ha tenido una importancia histórica, sino también de actualidad. Prueba de ello es el c. 356 del *Codex* que manda se celebren al menos cada diez años y se trate en ellos de las cosas concernientes a las necesidades o utilidad particulares del clero y pueblo de la diócesis, según queda expuesto en este estudio.

* * *

De evolutione legislationis archivisticae inde ab appulsu accepto a Concilio Triden-

[5] "Salmanticensis" 6 (1959) 619-651.

tino usque ad promulgationem Codicis Iuris Canonici, habita particulari consideratione operae efficacis S. Caroli Borromaei necnon Benedicti P. P. XIII.

Con este largo epígrafe encabeza HENRICUS L. HOFFMANN el artículo publicado en "Periodica de re morali, canonica, liturgica"[6] de cuyo contenido pueden nuestros lectores formarse idea por los siguientes apartados: A. Brevis nota introductoria de facto ac scopo Concilii Tridentini in genere. B. De evolutione historica legislationis archivisticae in Ecclesia. I. De impetu initiali, a Concilio ipso dictae legislationi dato. II. De evolutione, coepta cum hoc impetu, a fine Concilii usque ad publicationem famosae Constitutionis archivisticae *Maxima vigilantia*, exclusive, scil. ad diem 13 iunii 1727. 1. De S. Pii V meritis pro re archivistica. 2. De Sixti V idea gigantica archiva secura ac centralia stabiliendi. 3. De S. Caroli Borromaei magna contributione ad rem archivisticam: a) mediantibus Conciliis provincialibus Mediolanensibus; b) ope visitationum apostolicarum usque in vix pervias regiones. 4. De Benedicti XIII opera forti ad evolutionem archivisticam, iam ante eius constitutionem *Maxima vigilantia* data. III. De tempore, incipiente cum die promulgationis memoratae constitutionis archivisticae usque ad festum Pentecostes anni 1917, diem promulgationis legislationis Codicis Iuris Novissimi, etiam relate ad archiva ecclesiastica (cc. 372-384). C. Legislatio archivistica Codicis Iuris Canonici est quidem iusta ac recta; sed est aliquantulum vaga atque indeterminata, relinquens spatia logica pro ulteriore evolutione canonistica una cum progressu scientiae archivisticae.

Merece ser reproducido el elogio que tributa el autor al Papa Benedicto XIII: "Codificationem praeclarissimo modo praeparaverat Papa dignus, cui nomen honorificum "Papa-Archivista" a scientia archivologiae tribueretur, Benedictus XIII. Eiusdem immortalis constitutio *Maxima vigilantia* exemplar evasit, utpote continens ea omnia, quae inde a Concilio Tridentino prudentissimi Ecclesiae archivistae per longem experientiam ac praxim acerrime excogitaverant".

* * *

Los vicarios parroquiales.

Hemos publicado en "Salmanticensis"[7] un sencillo comentario a los cc. 471-478 que legislan acerca de los vicarios parroquiales: *actual o curado*, que rige una parroquia unida plenamente a una persona moral; *ecónomo*, puesto al frente de una parroquia vacante; *sustituto*, encargado de una parroquia durante la ausencia ultrasemanal del párroco, o mientras se resuelve el recurso a la Santa Sede interpuesto por el párroco que ha sido privado de la parroquia mediante un proceso judicial; *auxiliar o regente*, a quien se le ha encomendado una parroquia cuyo rector se halla inhabilitado por ancianidad, enfermedad, etc., para atender debidamente a los feligreses; *cooperador o coadjutor*, dado al párroco que tiene una parroquia demasiado amplia.

Respecto del vicario sustituto indicábamos que el Ordinario o el párroco, en uso de la facultad que les otorga el c. 474, pueden ponerle límites, *etiam ad validita-*

---

[6] "Periodica" 48 (1959) 115-182.
[7] SABINO ALONSO, O. P. "Salmanticensi" 6 (1959) 689-703.

tem, referente al ejercicio de la potestad parroquial, contra lo que opina algún autor.

Y sobre la cuestión debatida, si puede considerarse como vicario sustituto el sacerdote a quien el párroco, de acuerdo con el c. 465 § 6, encomienda la parroquia en ausencias que no exceden de la semana, nos hemos adherido a la opinión de quienes defienden que dicho sacerdote es un mero delegado del párroco, por estimar que su equiparación al vicario sustituto implicaría una nueva figura jurídica cuya creación sobrepasa los límites de la potestad parroquial, y aún de la episcopal.

Acerca del vicario auxiliar o regente que sólo suple al párroco de una manera parcial, y, por ende, con potestad delegada, opinamos que podría el párroco o el Ordinario del lugar concederle delegación general para asistir a los matrimonios, lo mismo que a los coadjutores, a tenor del c. 1096 § 1, por la analogía que entre aquél y éstos hay. Además, si nos fijamos en las necesidades de la parroquia cuyo párroco no se halla del todo expedito para atenderla, parece que lo reclaman.

En cuanto a los coadjutores, no admitimos que la cláusula del c. 476 § 6, "por razón de su oficio deben suplir al párroco y ayudarle en todo el ministerio parroquial", les confiera potestad ordinaria.

Por lo que atañe a sus relaciones con el párroco, deben atenerse a lo que éste disponga referente al gobierno de la parroquia y al modo de ejercer el ministerio, sin pretender obrar por su cuenta ni menos tratar de imponerse. A su vez, el párroco debe instruirles y dirigirles paternalmente, nunca en forma despótica o inconsiderada, mostrándose dispuesto a oír las sugerencias del coadjutor y a seguirlas cuando las juzgue útiles. Conviene también que de vez en cuando le pida su opinión sobre asuntos de la parroquia, para que el coadjutor tome más interés por ella.

* * *

Les religieux dans le Code de Droit Canonique.

Ocúpase de eso EDOUARD GAGNON, P. S. S. en "La Vie des Commautés religieuses"[8]. Se propone evocar simplemente las notas distintivas de la personalidad jurídica que obtienen quienes se afilian a un Instituto religioso. Estos, al serles aceptados los votos por un Superior legítimo en nombre de la Iglesia pasan a formar una categoría especial entre los miembros de la misma, que los hace acreedores al correspondiente honor.

Los religiosos, al obligarse con voto a la práctica de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, no prentenden un fin último diverso del que persiguen los simples fieles: procurar la gloria de Dios mediante la propia santificación y la salvación eterna. Mas para lograr ese fin van por diferente camino. Los simples cristianos aman a Dios y se esfuerzan por conseguir la perfección observando los mandamientos, cumpliendo sus deberes de estado, evitando el pecado y lo que al mismo puede conducir: están llamados a la santidad y, con la gracia divina, nada les impide aspirar a ella confiadamente. Los religiosos añaden, a esa búsqueda de la perfección, la práctica de los consejos evangélicos que, en premio de esa mayor generosidad, les permitirá llegar más fácilmente, y de una manera más "connatural", pudiéramos decir, a un grado más alto de perfección.

---

[8] "VCR" 17 (1959) 74-78.

La vida religiosa en sentido estricto no es el único camino para llegar a la perfección —también los seglares pueden alcanzarla— ; pero constituye un estado jurídico o canónico de perfección. Abrazando la vida religiosa y cumpliendo con exactitud sus observancias se tiende a la perfección ; todo en ella está ordenado a dicho efecto.

Derechos de los religiosos.—Los canonistas definen la *profesión religiosa* como *contrato bilateral* en cuya virtud el cristiano se entrega a Dios y a un Instituto religioso, quedando éste obligado a tratar y a mirar a aquél como a un hijo, proporcionándole, conforme a las reglas y constituciones, los medios de tender a la perfección religiosa.

Si nos fijamos, aunque sea someramente, en la parte del *Codex* que trata de los religiosos, echamos de ver que sus prescripciones contribuyen poderosamente a fortalecer y proteger los derechos fundamentales del religioso.

Gracias a las leyes que regulan la admisión de los aspirantes, su formación en el noviciado y las condiciones para ser admitido a la profesión, el candidato a la vida religiosa adquiere la certidumbre moral de que abraza un género de vida acomodado a sus cualidades ; y sabe también que los Superiores estiman como deber primordial darle una formación intelectual y espiritual idónea para aprovecharse lo más posible de su estado de vida.

Los deberes de los religiosos.—Los cánones que recuerdan a los religiosos sus obligaciones, inculcan a los Superiores que les faciliten la práctica de los ejercicios espirituales, la frecuencia de sacramentos y que protejan a la comunidad contra las influencias perniciosas del mundo.

* * *

De natura voti publici et voti privati, status publici et status privati perfectionis.

Diserta sobre eso el P. A. Gutiérrez, C. M. F. en "Commentarium pro Religiosis"[9]. Como es lógico, divide la materia en dos partes. La primera trata *De natura voti publici et voti privati,* distribuyéndola del siguiente modo: Art. I. Notio canonica voti publici et voti privati. Evolutio. Art. II. Species votorum publicorum et privatorum.§ 1. Vota fori interni. § 2. Vota fori externi. I. Vota agnita. II. Vota recognita. III. Vota publica. A. De subiecto acceptante. B. De obiecto acceptationis. C. De ipsa acceptatione deque eius effectibus. Scholion de votis religiosis.

La parte segunda, intitulada: *De publicitate vinculorum et status in Religionibus, Societatibus sine votis et Institutis saecularibus,* abarca los siguientes puntos: Art. I. De publicitate votorum et status in Religionibus. § 1. Publicitas votorum in sensu c. 1308 § 1. § 2. Publicitas votorum et status sub adspectu "instituti boni communis". 1) Vita religiosa est publica professio sanctitatis Ecclesiae. 2) Religiosa professio tribuit Deo cultum perfectum. 3) Religiosa professio integre ordinatur ad sanctificationem animarum. 4) Est intrinsece et totaliter apostolica. 5) Ad praxim perfecte deducitur per vitam communem. Conclusio: Status religiosus non est quid adiectivum Ecclesiae, sed ipsa Ecclesia peculiari modo organizata ad suum finem integraliter obtinendum. § 3. Publicitas votorum et status sub adspectu constitutionali.

---

[9] "CpR" 38 (1959 277-329.

Art. II. De publicitate vinculorum et status in Societatibus sine votis et Institutis saecularibus. § 1. Vota Societatum et Institutorum non sunt publica in sensu c. 1308 § 1; publica tamen est, alio sub respectu, incorporatio. A. Vota et incorporatio in Societatibus sine votis. B. Vota et incorporatio in Institutis. § 2. Status perfectionis Societatum et Institutorum est "institutio iuris publici", inferioris tamen gradus quam Religiones. § 3. Status publicus Societatum et Institutorum non est constitutionalis sub adspectu divisionis personarum in Ecclesia. § 4. Scholion. De Tertiis Ordinibus saecularibus et de statu privato perfectionis.

Corollaria. I. De usu verborum "status *semipublicus perfectionis*", "vota *semi-publica*", "vota *socialia*", "vota *privata recognita*". II. De relatione statuum perfectionis ad organizationem hierarchicam et ad potestatem sive iurisdictionis sive dominativam. III. Status publicus, status canonicus perfectionis. IV. Status perfectionis, status clericalis, status laicalis. A. Quoad perfectionem evangelicam. B. Quoad status publicitatem.

Considerando el autor las *especies de votos públicos y privados*, afirma que las nociones de voto público y privado, bajo su aspecto lógico y por razón de su elemento específico (aceptación de la Iglesia), son simples e indivisibles; por tanto no admiten diversos grados de publicidad: si los acepta la Iglesia, los votos son públicos, de lo contrario son privados. Así pues, en orden a la aceptación de la Iglesia no se da medio entre ambas clases de votos. Ni bajo este aspecto se puede juzgar la denominación: *votos semipúblicos* que a veces —incluso en los documentos oficiales— se aplica a los votos emitidos en los Institutos seculares; desde este punto de vista los votos no pueden ser ni denominarse semipúblicos, como equivalente a semiaceptados.

Pero supuesta la real y formal aceptación de la Iglesia, respecto de otras cosas, v. gr., por lo que atañe a los efectos jurídicos, pueden admitirse diversas clases de votos públicos, más aún, puede ser diverso el objeto de los votos ofrecido a la Iglesia y que ésta acepta (o puede aceptar). Desde este ángulo la noción de voto público es abierta, por así decir, y no se circunscribe a los votos públicos actuales; en otros términos, dicha noción no se limita necesariamente a una determinada especie de votos en concreto, o no se reserva de una manera perentoria a determinada especie de prestaciones que en cierto momento histórico constituye el objeto de los votos públicos.

Quizá bajo este aspecto los votos emitidos en los Institutos seculares pudieron apellidarse *semipúblicos*, atendiendo a los efectos jurídicos que producen; pues aun cuando no son aceptados por la Iglesia, sin embargo, sus efectos se acercan mucho a los efectos producidos por los votos públicos, o al menos se hallan muy distantes de los efectos que causan los votos simplemente privados (a los cuales denominaremos ahora votos privados conocidos *agnita*).

Pudieron llamarse también *semipúblicos* (los votos emitidos en los Institutos seculares) por consideración al bien común que indudablemente promueven directa e inmediatamente, pero en grado inferior a como lo realizan los votos públicos religiosos.

Más abajo distingue los votos privados del fuero externo en: vota *agnita* et *recognita* seu *approbata*. Los primeros son simplemente *conocidos* en el fuero externo (y en esto difieren de los votos públicos) y de ellos consta suficientemente en dicho fuero y la Iglesia urge su observancia (por lo que se diferencian de los votos del fuero interno), pero no gozan de *especial* ordenamiento, aprobación y reco-

nocimiento de la Iglesia (y en eso se distinguen de los votos reconocidos o aprobados por ésta).

Los votos simplemente *conocidos* se regulan únicamente por los cánones generales 1307-1315. En cambio, los votos *reconocidos* o *aprobados* por la Iglesia, se rigen además por un *estatuto peculiar*, y en virtud de éste producen efectos jurídicos particulares.

* * *

La formación integral de quienes aspiran al sacerdocio en los estados de perfección.

Bajo este encabezamiento hemos hecho una breve exposición en "La Ciencia Tomista[10] de la Const. *Sedes sapientiae* de Pío XII y de los *Estatutos Generales* anejos a la misma.

Así en la Constitución como en los Estatutos encontramos un *complemento* y un *suplemento* a lo establecido en el *Codex* respecto de la formación religiosa (cc. 539-575) y clerical de los individuos pertenecientes a las Ordenes y Congregaciones religiosas —que forman el primer grupo de los estados jurídicos de perfección—, de los afiliados a las Sociedades de Varones que viven en comunidad sin votos (cc 673-681) —quienes integran el segundo grupo de los referidos estados—, y a lo dispuesto en la Const *Provida Mater* y el Motu propio *Primo feliciter* en orden a los miembros de los Institutos seculares —que constituyen el tercer grupo de los estados de perfección reconocidos por la Iglesia.

Esto, por lo que atañe al *complemento* de la legislación canónica en vigor hasta el presente. En cuanto al *suplemento* de la misma, lo hallamos en las prescripciones de la Constitución y de los Estatutos relativas a la formación apostólica o pastoral, y último perfeccionamiento o tercera probación.

Como colofón al contenido de dichos documentos estampábamos estas *Conclusiones*:

1.ª Ofrecen normas comunes para los tres estados jurídicos clericales de perfección.

2.ª En muchos lugares mencionan expresamente a los tres; en otros nombran sólo al estado religioso, y a los otros dos los sobreentienden.

3.ª Hacen extensivas a las Sociedades de vida común y a los Institutos seculares algunas disposiciones del *Codex* que hasta ahora obligaban sólo a los religiosos.

4.ª Reconocen carácter público a los centros de estudios clericales pertencientes a los estados de perfección, facultándoles para que puedan cursar en ellos los clérigos seculares, así como también los destinados al sacerdocio en dichos estados pueden cursar en los Seminarios diocesanos.

5.ª Ordenan que se continúe la formación religiosa después de la profesión, o incorporación, perpetuas, no sólo mientras la carrera sino también durante los primeros años de sacerdocio; y asimismo que la formación clerical y apostólica se perfeccione en el primer quinquenio después de haber terminado la carrera.

---

[10] Sabino Alonso, O. P. "CT" 86 (1959) 177-211.

6.ª Además del gran empeño que ponen porque se hagan bien los estudios de la carrera ordinaria, manifiestan sumo interés en que los alunmos más despejados y virtuosos cursen estudios superiores.

7.ª Muéstranse favorables a la interrupción de los estudios clericales una vez terminada la filosofía, aprobando a los que ya la practican y manifestando el agrado con que verían que se introduzca en los demás Institutos. En el mismo sentido se expresan acerca de la denominada *tercera probación*.

8.ª Imponen a todos el curso de formación pastoral inmediatamente de haber terminado el de teología.

* * *

Tout novice de Congrégation religieuse doit-il faire un testament?

La respuesta de la S. Congr. de Religiosos, de que dimos cuenta el año pasado en esta misma sección[11], sugirió al P. A. VAN BIERVLIET, C. ss. R., la idea de tratar esa cuestión en "Revue des Communautés Religieuses"[12].

A la pregunta enunciada en el epígrafe nuestro autor dice que, en principio se debe contestar afirmativamente de acuerdo con el c. 569 § 3, el cual prescribe a dichos novicios que antes de emitir la profesión hagan testamento, disponiendo libremente de sus bienes presentes o de los que tal vez después les puedan venir.

Mas para comprender el alcance de ese canon precisa formarse una idea exacta de la manera como el *Codex* entiende el testamento en concreto.

Ahora bien, al revés de lo que sucede con la legislación civil que establece normas detalladas sobre las disposiciones testamentarias, la legislación eclesiástica no les dedica ningún título especial. Lo mismo para el testamento que para los demás negocios relativos a los bienes temporales, la Iglesia remite al derecho civil de los diferentes países, siempre que no vaya contra el derecho divino ni disponga otra cosa el derecho canónico.

Así pues, cuando la Iglesia impone a los novicios hacer testamento, quiere que lo hagan acomodándose al derecho civil de su respectiva nación; por consiguiente, si un novicio no tiene, v. gr., la edad señalada en el Código civil para que el testamento sea válido, debe diferirlo —sin quedar por eso impedido para emitir la profesión—, hasta que cumpla la edad, porque, de lo contrario su testamento sería nulo, incluso en el fuero eclesiástico, y la Iglesia no manda, ni se conforma con actos nulos.

El sistema del *Codex* de considerar válido únicamente el testamento reconocido como tal en la legislación civil, según la norma general establecida en el c. 1529, se confirma en otros cánones, v. gr., en el c. 1301, donde, para asegurar la trasmisión de ciertos bienes eclesiásticos, se prescribe a determinados clérigos que la garanticen por medio de un testamento u otro instrumento redactado en forma válida ante el derecho civil.

Ese es siempre el sistema del *Codex*: no tomar en consideración un testamento si éste no garantiza los efectos civiles, salva excepción expresa en contrario.

---

[11] "REDC" 14 (1959) 527-528.
[12] "RCR" 31 (1959) 58-65.

El c. 1513 registra esa excepción. En virtud de la misma, si un novicio antes de cumplir la edad requerida por la ley civil para otorgar testamento válido, o después de cumplirla hace testamento sin llenar los debidos requisitos, dejando sus bienes para causas pías, la Iglesia considera válida tal disposición y manda que, llegado el tiempo, se ejecute.

¿La ineptitud para hacer un testamento válido, es la única razón que excusa al novicio de cumplir esa prescripción del c. 569 § 3?

No. Hay además otros motivos que le eximen: dificultades graves no compensadas por la utilidad del testamento, como sería tener que emprender un viaje largo y difícil, o haber de pagar derechos muy elevados, tratándose de un novicio cuyos bienes actuales son insignificantes, y no prevé que le puedan venir otros para el futuro.

* * *

Profession religieuse et incapacité de possedér selon la doctrine classique

El voto solemne de pobreza, según la doctrina y la legislación actual, produce en el religioso incapacidad de poseer y de adquirir bienes temporales. Esta incapacidad —observa J. Protin, A. A., en "Ephemerides Theologicae Lovanienses"[13]—, no siempre fue admitida, y su forma radical es fruto de una elaboración más lenta de lo que generalmente se imagina.

Para probar su aserto en primer lugar expone la teoría general del traslado de los bienes al emitir la profesión; pasando luego a las aplicaciones concretas, explica lo correspondiente a los derechos que sobre dichos bienes competían a otras personas, en particular a los herederos;, a continuación determina la estructura jurídica propia del régimen de la pobreza colectiva introducido por las Ordenes mendicantes en el siglo XIII y, formula por último, algunas conclusiones donde resume la doctrina expuesta a lo largo del artículo.

* * *

De divini officii celebratione iuxta Regulam et legislationem Ordinis Fratrum Minorum.

Se ocupa de eso el P. Bartolomé J. Belluco, O. F. M. en "Antonianum"[14], fijándose en estos puntos: *De cantu liturgico in Regula; De subsequentis legislationis ad cantum liturgicum habitudine; De obligatione divini officii canendi*; y termina con esta *Conclusio*: I. In Regulae praecepto: "Faciant divinum officium secundum ordinem sanctae romanae Ecclesiae" obligationem inesse divinum officium cantandi historice demonstratur...

II. Obligatio divini officii integre canendi in Regula iam sancita, usque ad saeculum XVI in legislatione et praxi sustinetur; postea ob temporum circumstantias mitigata est praesertim in aliqua Ordinis Familia...

* * *

Los religiosos laicales de enseñanza

---

[13] "ETL" 35 (1959) 25-58.
[14] "Antonianum" 34 (1959) 299-320.

"Vida Religiosa"[15] publica una conferencia pronunciada en Roma por el P. A. GUTIÉRREZ, C. M. F., donde habló de la *condición jurídica de los hermanos laicales de enseñanza*, delineando su figura jurídica con estos trazos: religiosos, laicos, apóstoles.

El Hermano laical de enseñanza es, ante todas cosas, *religioso*. Este carácter es la fuente principal de los derechos y deberes, al mismo tiempo que de su dignidad.

La vocación del Hermano laical docente es una vocación canónica *esencialmente apostólica*.

El apostolado de los religiosos maestros se reduce a la potestad del magisterio de la Iglesia, recibida como mandato de la Jerarquía; pero no es apostolado jerárquico o jurisdiccional, sino puramente ejecutivo. Después de varias otras consideraciones, termina con esta *Conclusión*: El Hermano laical de enseñanza representa un tipo de persona del todo especial en la Iglesia. Es una persona que, sin pertenecer a la clase clerical, goza de sus derechos genéricos, observa las obligaciones comunes a los clérigos y tiene un especial mandato de la potestad de magisterio de la Jerarquía, resultando así un potente y eficacísimo colaborador del sacerdocio.

Es religioso y, en cuanto tal, entregado plenamente al estado religioso, tal como lo ha organizado la Iglesia; pero, por otra parte, tiene cosas comunes con los laicos seglares, en todo aquello que implica el concepto de laico, en el sentido menos amplio de la palabra.

El religioso laical presenta, por tanto, una vocación especial, divina y canónica en la Iglesia, amorosamente defendida y protegida por la Santa Sede.

* * *

La personalità giuridica dei Terzordini

En "Il Diritto Ecclesiastico"[16] publicó el P. ANTONINO DI IORIO, O. F. M. Cap., sobre ese tema una larga disertación distribuida en tres partes. En la primera expone la *teoría de la persona moral en el derecho canónico*; en la segunda, la *teoría de la persona moral canónica en su aplicación a las Ordenes terceras*; en la tercera parte se ocupa del *reconocimiento civil de una hermandad de terciarios* (en Italia).

En la primera parte explana el concepto y la división general de las personas morales, las diversas teorías acerca de su constitutivo, definición, clasificación, constitución, estado jurídico, duración y extinción, devolución de sus bienes. En la segunda investiga el origen histórico de las Ordenes terceras seculares, su personalidad moral y naturaleza de la misma; hermandades de terciarios, su erección, estado jurídico, traslación y extinción de una hermandad, destino de sus bienes. En la tercera parte se ocupa de la eventual necesidad del reconocimiento civil de las hermandades y su posibilidad, formalidades, el representante; estado jurídico de las hermandades reconocidas civilmente, y de las que no han obtenido ese reconocimiento.

---

[15] "VR" 16 (1959) 91-96; 153-157.
[16] "DE" 70 (1959) 101-206.

De natura votorum in Tertio Ordine Carmelitarum emissorum

Hace un estudio sobre eso en "Commentarium pro Religiosis"[17] el P. Tomás Motta, O. Carm., explanando estos puntos: 1. *Professio cum votis in Regula Tertii Ordinis Carmelitarum.* 2. *Origo et evolutio votorum in legislatione Tertii Ord. Carmelitarum. Introductio duplicis voti. Natura iuridica votorum Tertiariorum Carmelitarum. Notanda circa votum publicum. Applicatio huius theoriae* (de la publicidad de los votos) *voto Tertiariorum Carmelitarum.*

Al final de su trabajo estampa el autor estas palabras: Unde concludimus: vota quae in professione tertiariorum Ordinis Carmelitarum emitti solent, quamvis religiosa minime vocari possint, iure tamen appellanda sunt publica.

* * *

Naturaleza jurídica de la Acción Católica

Ocúpase de ella el P. Arturo Alonso Lobo, O. P. en "La Ciencia Tomista"[18]. Tras una *advertencia preliminar,* encuadrada en el n. 1), pasa a resumir las diversas teorías que idearon algunos tratadistas acerca de la figura jurídica que corresponde a esta asociación y las hipótesis sobre la codificación que en el futuro habrá de recibir. Después examina positivamente la naturaleza canónica que se le debe reconocer mientras la Iglesia no abra otros cauces jurídicos sobre los cuales puedan situarla los superiores eclesiásticos subalternos y que ofrecerán a los estudiosos una oportunidad para la reflexión y el comentario.

I. La novedad jurídica que propugnan algunos autores

2) *La Acción Católica no cabe dentro de los moldes establecidos para las asociaciones eclesiásticas tradicionales.* 3) *Conveniencias de una codificación futura.* 4) *Carácter de la nueva figura jurídica.*

II. Naturaleza jurídica de la Acción Católica

5) *La Acción Católica como "asociación".* 6) *La A. C. es una asociación "eclesiástica":* *a*) Lo exige su misma naturaleza; *b*) Así consta en los documentos pontificios; *c*) Lo admiten ya comúnmente los comentaristas del derecho. 7) *La A. C. no es Orden Tercera.* 8) *La A. C. no es una Cofradía.* 9) *La A. C. es una Pía Unión.* Si la A. C. no se amoldase a las normas generales dictadas en el derecho para esta clase de asociaciones, estaríamos obligados a reconocerle una configuración jurídica totalmente nueva y desconocida por el Código, como hacen algunos autores. Pero en realidad la A. C. puede muy bien armonizarse con el fin y el régimen de las Pías Uniones. 10) *La A. C. constituida a modo de cuerpo orgánico.* 11) *¿Tiene la A. C. personalidad moral eclesiástica?* 12) *¿Puede la A. C. poseer y administrar bienes temporales?*

[17] "CpR" 38 (1959) 263-276.
[18] "CT" 86 (1959) 579-603.

III. ¿Nueva estructura en la Acción Católica?

13) *Posibles cambios en la A. C.* El autor aboga por que se acepte e imponga la organización *federativa*.

C) De las cosas

Conmutación de las obras para ganar las indulgencias

Los confesores pueden conmutar las obras prescritas en otras a los que están legítimamente impedidos de practicar aquéllas (c. 935).

I. Extensión de esta facultad

¿A qué obras se extiende esta facultad de conmutar? Hay quienes la extienden *a toda clase de obras prescritas* para cada indulgencia. En sentir del P. Regatillo, S. I.[19] se limita a las obras adjuntas, que suelen prescribirse para ganar ciertas indulgencias, sobre todo las plenarias; que son: confesión, comunión, visita de una iglesia u oratorio público, y oración por las intenciones del Papa; a las cuales se añade raras veces el ayuno y la limosna.

A la obra propia y peculiar de cada indulgencia, v. gr., el Viacrucis, el rezo del rosario, entendemos que no se extiende la mencionada facultad de conmutar.

A continuación alega las razones que abonan su aserto, y resuelve las objeciones de los contrarios.

II. Extensión de la facultad de conmutar la visita

La Comisión de Intérpretes declaró el 10 de enero de 1940 que los confesores en virtud del c. 935 pueden conmutar la visita de una iglesia determinada, aun para ganar las indulgencias *toties quoties* y de la Porciúncula.

Aunque algunos canonistas entienden esa declaración con suma amplitud, Regatillo cree que el confesor solamente puede conmutar la visita de la iglesia privilegiada o determinada *a los fieles que se hallan en el lugar donde radica dicha iglesia*.

Indica las razones que a ello le mueven, refuta las aducidas por los partidarios de la interpretación amplia, y concluye:

1.º Juzgamos que dicha facultad sólo vale para que ganen las indulgencias los que viven en el lugar o población donde se halle la iglesia u oratorio privilegiado.

2.º En virtud de esa conmutación, el impedido puede ganar las indulgencias plenarias *toties quoties*, no una sola vez, sino tantas veces cuantas cumpla la obra impuesta por el confesor en sustitución de la visita a dicha iglesia u oratorio.

3.º *a*) Basta la residencia o estancia *actual*, aunque sea de paso, en el lugar donde se halla la iglesia u oratorio privilegiado; no se requiere la *habitual* o permanente.

---

[19] "Sal Terrae" 47 (1959) 348-358.

b) Por el contrario, no creemos suficiente la permanencia *habitual* en aquel lugar sin la *actual*; ya que tal indulgencia es de índole *local* y no *personal*.

c) *Lugar*, aquí, como en otros pasajes del Código, se entiende la población grande o pequeña: ciudad, villa, aldea, ya conste de una sola parroquia, ya de varias, y los suburbios.

El confesor se entiende, no precisamente el sacerdote con quien de ordinario se confiesa la persona que pide la conmutación, sino en general cualquier sacerdote habilitado para oír la confesión de tal persona, aunque de hecho no la oiga; y puede hacer uso de tal facultad fuera de la confesión.

Para la validez de la conmutación se requiere verdadero impedimento de hacer la visita u obra prescrita. El confesor en la apreciación del impedimento no ha de ser ni demasiado severo ni demasiado laxo. Basta una dificultad notable, de cualquier clase, y en la duda sobre la suficiencia de la causa para conmutar, conmute sin escrúpulo, pues la conmutación será válida y lícita (c. 84, § 2).

* * *

El contrato y la institución en el matrimonio

Discurre sobre ese tema el P. VICENTE MONTSERRAT, O. P., en "La ciencia Tomista"[20], consignando las *apreciaciones contradictorias* de los autores sobre si el matrimonio es *contrato* o *institución*; fija los conceptos, valora la terminología empleada por aquéllos, y termina con estas palabras: El contrato y la institución definen conjuntamente el contenido jurídico del matrimonio.

El acuerdo de los cónyuges (contrato) unidos para la consecución de los fines establecidos por Dios (institución) adquiere tal firmeza y estabilidad que ninguna potestad, inferior a la divina, puede quebrantar.

Rehuyendo los peligros de toda definición, aceptamos, sin embargo, la que en alguna parte hemos visto, "El matrimonio es un contrato institucional".

* * *

De distinctione ecclesiam inter et oratorium

En el lenguaje común se designa con el vocablo "iglesia" —observa C. EYKENS en "Collectanea Mechliniensia"[21]— un templo bastante amplio; al paso que, si es pequeño, se denomina "capilla". El término "oratorio" suele reservarse para denominar la pieza destinada al culto divino en alguna casa, v. gr., de religiosas.

La terminología canónica difiere notablemente de esta acepción usual. En el *Codex* sólo se hace distinción entre la iglesia de una parte, y de otra, el oratorio bajo sus tres especies de público, semipúblico y privado, por razón del fin primario que se intenta con la erección de éstos y de aquélla, según consta por los cánones respectivos.

Tocante al cumplimiento de la obligación de oír Misa los días festivos se expresa de la siguiente manera, refiriéndose al oratorio semipúblico, "quamvis rectoris

[20] "CT" 86 (1959) 117-127.
[21] "CM" 44 (1959) 425-429.

istius oratorii officium sit, seclusa licentia Ordinarii loci, impedire quominus fideles regulariter officiis adsint; at si, deficiente vel spreta prohibitione, adsunt, absque ullo dubio praecepto de Missa audienda satisfaciunt".

* * *

División y dismembración de parroquias

Con el fin de responder a varias consultas enviadas a "Sal Terrae", el P. Olís Robleda, S. I., publicó en la misma[22] un comentario al c. 1.427.

A guisa de introducción esboza unas breves nociones acerca de la *división* y *dismembración* de las parroquias. Después trata de la *autoridad competente para dividir o dismembrar beneficios; la facultad de dismembrar y dividir parroquias; condiciones requeridas para la dismembración y división; división; vicaría perpetua independiente; dotación de la nueva parroquia o vicaría perpetua.*

Acerca de este último extremo, al autor le parece claro que la dote de la matriz ha de ser la última fuente a la que se recurra para la dotación de la nueva parroquia o vicaría.

Esto se comprueba —dice—, 1) porque a la dote de la matriz se refieren las palabras "ex reditibus" al fin del § 3 del c. 1.427. Ahora bien, de tales "réditos" debe tomarse la nueva dotación sólo en último término: "nisi aliunde haberi queat"...

2) Porque así lo sostenía también la antigua doctrina...

Por lo expuesto se ve también, que los bienes comunes (a que alude el c. 1.500) no son en modo alguno fuente de la nueva dotación, porque de ellos se habla en la primera parte del párrafo; y hemos observado que en ella no se trata aún de la fuente de dotación.

* * *

A chi spetta il reddito dei benefici.

Para contestar a esa pregunta —observa Amilcare Pasini en "Palestra del Clero"[23]— precisa recordar brevemente: 1) La naturaleza del beneficio eclesiástico. 2) El beneficio eclesiástico en la historia. 3) La propiedad de los beneficios eclesiásticos. 4) Relaciones entre el beneficio y el beneficiado. 5) Derechos y deberes del beneficiado. 6) Los bienes de los clérigos. 7) Lo superfluo. 8) Lo superfluo en las últimas circulares de la S. Congr. del Concilio. 9) Los frutos beneficiales no hechos propios. 10) Práctica de las virtudes sacerdotales y administración de los bienes.

A lo largo del artículo expone cada uno de esos apartados, aludiendo a los cánones respectivos.

* * *

El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico.

---

[22] "ST" 47 (1959) 144-160.
[23] "PDC" 38 (1959) 988-1000.

Es autor de este trabajo, el P. GONZALO MARTÍNEZ DÍEZ, S. I., y lo publicó en "Miscelánea Commillas"[24].

El índice general de materias comprende siete capítulos, precedidos de: *Fuentes y bibliografía* e *introducción*, y seguidos de *Conclusiones*.

He aquí los epígrafes de los capítulos: I.—Formación del patrimonio eclesiástico. 2.—Sujeto de las propiedades eclesiásticas. 3.—Destino de los bienes eclesiásticos. 4.—Administración del patrimonio eclesiástico. 5.—Enajenación de los bienes de la Iglesia. 6.—El patrimonio monacal. 7.—Patrimonio privado y medio de vida de los clérigos.

Lamenta el autor que la historia de las instituciones jurídico-eclesiásticas españolas en general, y las de la Alta Edad Media en particular no pueden presentar nada parangonable al avance logrado por los historiadores civiles.

Se propuso verificar una sistematización y estudio previo del patrimonio eclesiástico en la época visigoda (468-711) para poder llevar a cabo la confrontación necesaria con la situación jurídica del mismo en los primeros reinos de la reconquista (711-1038), y que ambas partes vieran la luz al mismo tiempo; pero diversas razones le hicieron cambiar de idea, y publicar ahora sólo la primera parte, dejando para más adelante la segunda.

En cuanto a su modo de proceder, advierte que no faltan en ningún capítulo puntos de vista nuevos e interesantes, cuya enumeración reserva para las conclusiones. Otras veces —agrega—, el trabajo ha sido más bien de compilación y sistematización de los datos inconexos esparcidos por las fuentes, sin que una conclusión sorprendente haya venido a modificar las afirmaciones tradicionales.

El autor ha procurado no basar sus teorías sobre las meras fórmulas legislativas, sino que en la medida de lo posible, se ha esforzado por ahondar en cada caso hasta la roca firme de la realidad, de la vida cotidiana jurídica, diversa a veces del articulado de los cuerpos legales.

De sus *conclusiones* nos limitaremos a reproducir la primera, donde habla de las rentas que integraban el patrimonio eclesiástico, acerca del cual observa que la primera gran cuestión controvertida es la relativa al diezmo, pero hemos visto —añade— cómo la tributación diezmal, que no fue absolutamente desconocida en la Iglesia visigoda, no se practicó, con todo, sino en escala reducidísima, y siempre con carácter voluntario, confundiéndose, como una de tantas, con las demás ofrendas manuales, que se presentaban en el templo; y no de las más importantes, pues lo que predominaba en tales ofrendas, al menos en las ciudades, eran las oblaciones en moneda. Prácticamente, pues, podemos afirmar que no existió el diezmo eclesiástico en la España visigoda.

No sólo el diezmo, como tributación obligatoria, pero aun cualquier otra especie de contribución exigible, como los derechos de estola, fue siempre enérgicamente rechazada por la Iglesia visigoda, que aspiraba a vivir exclusivamente de las aportaciones voluntarias de los fieles y de las rentas de sus bienes raíces.

Estos bienes raíces, entre los que debemos incluir económicamente hablando a los siervos de la "familia ecclesiae", procedían sobre todo de donaciones y legados de toda clase de fieles: reyes, nobles, ingenuos, y aun siervos fiscales; donaciones y legados se ajustaban en todo a las leyes civiles vigentes que ni restringían ni privilegiaban la capacidad adquisitiva de la Iglesia.

---

[24] "MC" 32 (1959) 9-169.

El "tributum", que las diversas iglesias percibían, no era una prestación obligatoria de los fieles de Derecho público eclesiástico, sino una contribución de los siervos de tales iglesias, dentro del cuadro del derecho privado patrimonial.

D) De los procesos

Delitos civiles y jurisdicción eclesiástica según el Código de Derecho Canónico.

Este estudio tiene su origen en las cuestiones suscitadas por la lectura de los cánones del *Codex*: el 1553 y el 2198. Así nos lo dice su autor[25]

El primero de ellos señala la competencia de los tribunales eclesiásticos. En su § 1, n. 2.°, leemos que "la Iglesia juzga, con derecho propio y exclusivo..., todo aquello en que hubiera 'razón de pecado', en cuanto se refiere a la determinación de la culpa y a la imposición de penas eclesiásticas".

El c. 2198, a su vez, dice que "...la autoridad civil castiga por derecho propio... el delito que solamente quebranta una ley de la sociedad civil, si bien la Iglesia tiene también competencia sobre él por 'razón de pecado'...".

Estos textos legales nos hacen pensar en uno de los aspectos más apasionantes del pleito multisecular entre la jurisdicción eclesiástica y la civil: el derecho de los tribunales eclesiásticos a intervenir en las cuestiones temporales.

Dicho pleito es consecuencia de la misma institución de la Iglesia, sociedad perfecta, dotada por Jesucristo de todos los poderes jurídicos necesarios para realizar, con plena independencia y soberanía, su misión salvadora.

Desde el momento histórico en que la Iglesia de Dios se establece en este mundo, coexisten dos sociedades perfectas: la Iglesia y el Estado. Es natural que se determinen cuidadosamente los límites de la competencia de cada una de ellas, ya que fácilmente surgirán cuestiones que produzcan roces e interferencias.

De hecho, ambas jurisdicciones han luchado, a lo largo de los siglos, por extender su poder hasta los confines que cada una estimaba justos y se han defendido de las intromisiones en propio campo de toda autoridad extraña.

Es lógico que a la Iglesia le competa juzgar lo que se expresa en el texto del c. 1553 § 1, n. 2.° arriba transcrito.

En efecto, el pecado va directamente contra el fin sobrenatural de la Iglesia. Las leyes de ésta deben tener por fin la santificación de los fieles, y, por lo mismo, como efecto inseparable, deben combatir el pecado. Pero las leyes eclesiásticas no agotan todas las posibilidades de la Iglesia en su lucha contra el pecado... A su autoridad judicial debe reconocérsele poder para intervenir en todos los casos en que lo reclame la consecución del alto fin que Jesucristo ha asignado a la Iglesia, aunque no estuvieran previstos en ninguna ley eclesiástica.

No cabe duda que dicha "razón o formalidad pecaminosa" puede encontrarse en los delitos civiles. Estos pueden constituir un grave peligro para las almas, y la Iglesia debe tratar de impedirlo. Es el c. 2189 el que aplica la doctrina del c. 1553 al caso de los delitos civiles.

Las palabras del texto que dejamos copiado referente al c. 2198 excluyen toda

[25] R. Moya, O. P. "Angelicum" 36 (1959) 163-175.

intromisión de la Iglesia en el ejercicio de la jurisdicción secular, pues, la Iglesia se limita a determinar la culpa y a imponer las penas eclesiásticas.

No se propone el c. 1553 dar testimonio de un *hecho*: el que la Iglesia juzgue, de hecho, todos los pecados, ya que ésta nunca ha pretendido traer a juicio todos los actos pecaminosos. Lo que el legislador quiere es declarar un *derecho*, a saber, el que la Iglesia tiene, cuando lo crea oportuno o conveniente a su propio fin, a juzgar unos hechos pecaminosos determinados y a imponer la pena correspondiente a sus autores.

El problema que plantean los cánones arriba citados nos lleva seguidamente a otro más general: ¿Cuáles son las relaciones que existen entre las dos sociedades —Iglesia y Estado— y sus respectivas jurisdicciones?

Ciertamente que los delitos civiles caen bajo la autoridad del Estado. El hecho de preguntarnos acerca de una posible intervención de la Iglesia en su prevención o castigo ya supone una interferencia de la misma y por tanto una relación entre ambas sociedades.

Debemos apresurarnos a decir que nuestro problema —relación Iglesia-Estado— no ofrece paridad en el mundo jurídico social de nuestros días.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado no son idénticas a las que pueden establecerse entre dos Estados, por ej., Italia y España, que cuentan, cada uno, con propio territorio y súbditos

No podemos por tanto aplicar a nuestra cuestión las normas que el derecho internacional, administrativo o procesal nos ofrecen para solucionar los problemas de competencia surgidos entre entidades sociales de una misma nación. Nuestro caso presenta caracteres peculiares que lo hacen inconfundible.

Su dificultad está en que las jurisdiciones de las dos sociedades perfectas se interfieren, alcanzan a idénticos súbditos y se extienden a un mismo territorio...

Esto exige una determinación clara de los límites de ambas jurisdicciones, si queremos que convivan pacíficamente, sin intromisiones perturbadoras...

Antes del Código, la mayoría de los canonistas estaban conformes en admitir que la Iglesia podía castigar cualesquiera pecados externos. No habría, por tanto, inconveniente en que la Iglesia juzgara y castigara los delitos civiles en el fuero externo, por causa del pecado que llevan consigo. Después del Código han surgido dificultades...

Supongamos que un Gobierno prohibe, por razones de política demográfica, ciertas prácticas anticoncepcionistas. El magisterio de los Obispos podrá declarar a su vez su gravedad moral, dando normas para desterrarlas de la sociedad cristiana.

Podría también la autoridad eclesiástica tomar medidas de policía para proveer a la tutela del bien público, en los mismos casos en que la Ley castigue algunos actos como delictuosos...

De este modo, un Obispo podrá prohibir, v. gr., que los miembros de la Acción Católica de su diócesis ingresen en una organización determinada, que a su vez está prohibida por las leyes del Estado...

¿Podrá la Iglesia juzgar y castigar con penas eclesiásticas las infracciones de las leyes penales civiles?

Creemos que sí, siempre que tenga aplicación el c. 2222 § 1...

Tales son, en resumen, las principales enseñanzas contenidas en este artículo.

Fr. Sabino Alonso Morán, O. P.

III. RECENSIONES

LUIGI DAL PANE: *Lo Stato Pontificio e il movimento riformatore del settecento*. A. Giuffre. Milano 1959, un vol. de 793 páginas.

El siglo XVIII marca a no dudar uno de los momentos más cruciales en el ámbito jurídico-político-económico de todos los países. La Revolución Francesa, punto culminante y fin de toda una época histórica, no fue en el devenir de los tiempos un hecho repentino; antes al contrario, comienza a fraguarse mucho antes de que estalle y a base de los ingredientes más diversos. Pero hay que tener bien presente que esta Revolución, si bien alzó su bandera en la nación gala, se dio en germen más o menos virulento en casi todos los estados europeos e Italia no fue excepción. La simple lectura de la "Storia d'Italia" de Botta, escrita en 1825, puede informarnos directamente de este fenómeno.

Y dentro de Italia, los Estados Pontificios sufren los mismos avatares que las restantes repúblicas. Dos pontificados adquieren especial relieve en este período: el de Pío VI y el de Clemente XIV. Varón docto, pero blando para el gobierno, el primero de ellos trató durante su reinado de atajar los males que sin duda previó desembocarían en algo tal vez irremediable. La desecación de las lagunas Pontias intentan aupar la agricultura en remedio de la ola de hambre que, agravada por el constante aumento de población, entonces imperaba. Se impone el cultivo intensivo de cereales pero tampoco surte apenas efecto la medida a causa de los latifundios. La llamada nueva filosofía, hija de la cultura inglesa de Locke, Collins y Schaftesbury, empieza a minar el terreno abonado de descontento y afanes de revancha, preparando el camino a Voltaire y su Enciclopedia. Clemente XIV, más inteligente que su antecesor, previó también el mal que se avecinaba y aumentó sus esfuerzos en pro de eliminarlo. Sus medidas económicas fueron bastante más afortunadas debido a una serie de eficientes colaboradores, pero tampoco su gestión pudo ser definitiva.

Este es el marco en que Luigi del Pane centra su obra, trabajada concienzudamente y con singular acierto. Para ello ha seguido el autor un método que él denomina "per totalitá", es decir, teniendo en cuenta todos los factores (históricos, políticos, sociológicos, etc.) en que se desarrolla un determinado momento histórico o un personaje. Ciertamente, salvada la dificultad que suponga el encontrar el material bibliográfico necesario, un estudio si quiere ser completo debe ser así. De aquí lo interesante de la obra de Luigi Del Pane para el estudio de este siglo en los Estados Pontificios.

El libro trata preferentemente de las reformas económico-sociales que se hicieron y sus principales artífices. Además de los dos Pontífices que antes expusimos no deja de hablar de Clemente XIII y sus colaboradores. Pero las figuras en las que centra su atención especial son el Conde Marco Fantuzzi y Vicencio Monti. La agricultura, la industria y el comercio tal y como lo concibieron estos estadistas se estudian agotadoramente. Un sinnúmero de documentos aparecen recogidos y convenientemente comentados en una labor verdaderamente meritoria. Finalmente se insertan 13 documentos de importancia vital en el estudio de que trata y entre los que sobresalen uno referente a la formación del Catastro en 1730, un cuadro estadístico del comercio de los Estados Pontificios y su correspondiente estudio para aumentarlo, los planos para la regulación de desecación de riberas y lagunas, el estracto que se hizo del famoso libro de Monseñor Young titulado "Aritmética política", y finalmente una serie de escritos sobre el arte de la hilatura y procedimiento

para montar las fábricas de hilados.

Avalado por la categoría de la editorial Giuffré, está bien presentado tipográficamente y contiene una serie de láminas, algunas sumamente interesantes de personajes e instrumentos técnicos. En resumen una acabada obra sobre un tema de gran interés para el estudioso de la historia.

LUIS PORTERO

Sac. Terzino TATASCIORE *S. Bartolomeo apostolo* (Chieti, 1959). Un vol. de 80 pgs.

La catedral de Chieti se gloria de conservar entre otras insignes reliquias el cuchillo con que fue martirizado el apóstol San Bartolomé. Esta circunstancia, sin duda, contribuyó a encender en el autor de esta pequeña monografía la devoción hacia el santo, de la que es fruto la misma. Nada deja que desear como obra de devoción, llena de entusiasmo y de útiles consejos. El A. ha tratado de recoger cuanto ha podido encontrar, buscando con diligencia, en torno a San Bartolomé y lo ha ofrecido a sus lectores en un folleto lleno de unción y de útiles consideraciones.

Por lo demás, en lo que al aspecto científico se refiere, la obra sólo puede aprovecharse para algunas noticias concretas e interesantes sobre el culto al santo en determinados lugares. La controversia existente en cuanto al cuerpo mismo apenas es tratada y ni siquiera se hace referencia a la tradición, que creemos atendible, que sitúa dicho cuerpo en la catedral de Amalfi. Dígase lo mismo de la tradición, tampoco mencionada, que sitúa en Patrasso el lugar del martirio. Y de la larga estancia del cuerpo en Constantinopla.

En síntesis, se trata de una obrita de devoción, aprovechable para este fin, pero sin pretensiones científicas.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

Marcelino RODRÍGUEZ MOLINERO, O. F. M.: *Origen español de la ciencia del Derecho penal. Alfonso de Castro y su sistema penal.* Obra premiada por la Diputación de Zamora. Editorial Cisneros (San Francisco el Grande, Madrid 1959). Un volumen de 364 págs., 24 cm.

Los clásicos viven cobijados en el templo de la Fama. No lo decimos con ironía, al contrario, es el lamento de algo que en gran medida es forzoso que ocurra. No tenemos siempre tiempo para leer escritos de otros tiempos, acuciados como vivimos por la producción científica contemporánea a la que no podemos negar nuestra atención. Eso hace que los clásicos se nos conviertan en Mitos. El conocimiento de lo que fueron realmente los autores pretéritos y la importancia de su obra requiere que alguien los saque de su vida mítica y nos los ponga al alcance de la mano con estudios críticos modernos.

Debemos al P. Rodríguez Molinero un estudio completo, claro y ordenado acerca de la aportación de Alfonso de Castro a la ciencia penal. El contenido de su libro guarda en su estructura y dimensión cierta proporción con los del autor que estudia. La labor del P. Molinero ha consistido en exponer las ideas de Alfonso de Castro con una terminología y con una sistemática moderna, medio sin duda óptimo para que los penalistas de hoy juzguen sin esfuerzo del valor de las ideas de Alfonso de Castro. Claro está que ese método supone que la sistemática y la problemática

del Derecho penal actual es mejor que en tiempos pasados. Naturalmente que el autor tiene que suponerlo puesto que habla a los penalistas actuales, aunque tal vez no admita esa superior perfección de los modernos ni menos quepa considerar la como la mejor posible.

Establecido así el intento, diremos que la pretensión del autor ha sido perfectamente lograda. En la primera parte se nos habla de la teoría general de la ley penal, demasiada teoría acerca de la ley, pero necesaria si el estudio ha de reflejar con exactitud la construcción del autor estudiado. En esta parte es de gran interés el capítulo sobre la interpretación estricta de la ley penal, cuya lectura causará sorpresa a más de un penalista moderno de los que siguen creyendo que hasta Beccaria cada juez castigaba como mejor le parecía. El libro del P. Rodríguez Molinero es una prueba más de que los abusos del arbitrio judicial en el ejercicio del poder punitivo que se manifestaron en tiempo del absolutismo, no pueden considerarse como práctica emparentada con la doctrina de los penalistas cristianos, ni la interpretación benigna del derecho penal es una conquista de la filosofía iluminista del siglo XVIII. También hay que destacar en esta parte la construcción de Alfonso de Castro de la teoría de la pena, *latae sententiae*, la cual por extraño que parezca, antes del franciscano zamorano era sumamente vaga e imprecisa.

En la segunda parte el autor nos presenta a Alfonso de Castro disertando sobre la naturaleza y el fin de la pena, sobre el indulto, sobre la proporción entre el delito y la pena, sobre las causas atenuantes y eximentes de la imputabilidad penal, etcétera, en cuya exposición encontramos atisbos "modernos" sorprendentes de enorme valor histórico. Por eso el autor, que en su exposición se preocupa de situar las ideas de Alfonso de Castro en su marco histórico, ha podido resumir el aspecto histórico de su tema en un capítulo especial afirmando que antes de Alfonso de Castro no existe un intento de construcción teórica del Derecho penal y demostrando que este insigne maestro crea un sistema propio y una teoría orgánica de tal modo que la atribución que se le hace de la paternidad del Derecho penal no es un Mito, sino una palpable realidad histórica.

Con el libro del P. Rodríguez Molinero la excelencia doctrinal de Alfonso de Castro ha dejado de ser lugar común y pasa a ser sólida adquisición científica. Por él sabemos exactamente qué es lo que la ciencia penal debe al gran franciscano.

Un matiz apologético que aparece de vez en cuando en el libro, y que nada aporta a la seriedad y rigor científico con que el libro ha sido concebido y escrito es explicable porque la obra ha sido escrita para ser presentada al concurso organizado por la Diputación de Zamora con ocasión del IV Centenario de la muerte de Alfonso de Castro. A ello atribuimos también el que el autor haya elegido ese título para el libro cuando, teniendo en cuenta su contenido, debiera titularse con las palabras colocadas como subtítulo.

TOMÁS G. BARBERENA

Víctor Sebastián IRANZO, *Las sinodales de Santo Tomás de Villanueva, exponente de la reforma pretridentina en Valencia* (Valencia, Centro de Cultura valenciana, 1959). Un vol. de 62 páginas.

Inútil ponderar la importancia que tiene todo estudio que se refiera a una figura tan significativa como la de Santo Tomás de Villanueva; o el interés de un estudio

sobre el sínodo que celebró y que tuvo todo el carácter de una exposición de su programa de reforma, anticipación clara de lo que luego había de ser la preocupación de la cristiandad entera durante la reforma tridentina. El interés del tema elegido está, por consiguiente fuera de duda. Es por otra parte patente la corriente, cada vez más intensa, que hoy existe en todas partes en pro de un conocimiento más profundo y detallado de la legislación particular. Sólo a través de ella podemos llegar a conocer la aceptación, el alcance, o la génesis y desaparición de las grandes medidas legislativas dadas para toda la Iglesia.

El autor ha seguido un plan muy sencillo y claro: después de situar, en breves líneas, a Santo Tomás de Villanueva en su época, y señalar la bibliografía aprovechable, habla primero del sínodo en su conjunto y recorre después las diferentes disposiciones del mismo, terminando por darnos el texto íntegro, tal cual se encuentra en el Códice llamado de los Clavos, del Archivo Metropolitano de Valencia. El comentario es sencillo, sin grandes pretensiones de perspectiva histórica, y se endereza fundamentalmente a relacionar las disposiciones del sínodo con el Derecho común entonces vigente, estudiadas directamente o en autores contemporáneos.

La afirmación, tantas veces repetida, de que España se adelantó a la reforma tridentina encuentra aquí una solemne confirmación. Es verdaderamente notable ver cómo Santo Tomás va dando disposiciones que luego recogerá el Santo Concilio de Trento, como, por poner un ejemplo lo referente al libro de bautismos; a la reverencia a las iglesias; a la residencia, etc. Por todo ello la edición de este sínodo, la demostración de que no hubo otro anterior (como falsamente se había afirmado) y la labor de comparación hecha por el autor representan un buen servicio.

Ha logrado el autor lo que se propuso. A nosotros nos hubiera gustado, como es natural, que se habría dado al trabajo un mayor vuelo, para en comparación con otras fuentes de Derecho particular de la época, en contacto con las monografías que se han elaborado sobre la ideología reformista del s. XVI, mediante el estudio mismo de las pervivencias de estas disposiciones y de las mismas ideas en la época actual, darnos una visión más amplia de la significación del sínodo editado. El A. se propuso simplemente hacer una edición comentada, dejando a otros esta tarea de valoración. Estaba en su derecho, y no será la primera vez que, tratando de abarcar demasiado, se ha estropeado una obra. Al menos así podemos decir con verdad que esta monografía, encerrada en sus propios límites, se leerá y utilizará con mucho provecho y ayudará a entender mejor los antecedentes españoles de la reforma tridentina.

Felicitamos al autor y le animamos a continuar trabajando en el campo de la historia del Derecho particular valentino, sobre el que ya ha elaborado otros interesantes trabajos.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

ABBÉ ROLAND POTVIN: *L'Action Catholique; son organisation dans l'Église*. (Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1957). p. XXIV-300.

Se ofrece al público este trabajo nueve años de haber sido escrito; porque el año 1948 fue presentado como tesis doctoral de derecho canónico en la Universidad Laval de Quebec (p. VII) y no se imprimió hasta 1957.

Precisamente en ese lapso de tiempo intermedio vieron la luz, sobre todo en España, otras obras y bastantes artículos sobre idéntica materia que le hubieran pres-

tado al autor servicios muy estimables, pero que no los conoce, o al menos no tiene en cuenta; por eso, a los lectores de habla castellana, quizá les defraude bastante, ya que lo encontrarán muy rudimentario y bastante atrasado en el aspecto jurídico, además de no poco obscuro en el ámbito teológico. A pesar de consagrar ocho apretadas páginas bibliográficas a las fuentes, documentos, obras y artículos que hay sobre la cuestión (pp. XVII-XXIV), sin embargo tan sólo se citan dos autores españoles: uno el P. Regatillo en sus *Institutiones Jur. Can.* del año 1946, porque hace alguna referencia a la A. C. bajo el aspecto canónico, si bien en ediciones posteriores amplió bastante más aquellas alusiones primeras; el otro es Sabater March, en el trabajo sobre el *Derecho Constitucional de la A. C.* (Barcelona, 1950), al que se cita varias veces en nota, generalmente para refutar su criterio, aunque quizá interpretándolo mal en algunas ocasiones. Se guarda silencio absoluto respecto de los trabajos Vizcarra, Hervás, Blanco Nájera, Sáez Goyenechea, Pérez Mier, Sauras, etc.; también se desconocen por completo dos libros y más de veinte artículos que nosotros hemos publicado sobre el tema antes del año 1957.

Imitando a algunos tratadistas de laicología, comienza el Dr. Potvin lamentándose del silencio de la legislación eclesiástica a través de los siglos (confirmado en el mismo Código del año 1917) acerca de la condición del cristiano como miembro *activo* de la sociedad religiosa en la que ingresó por el bautismo. El autor cree que ese descuido atávico, que relegó a los fieles a la condición de masa pasiva e inoperante dentro de la Iglesia, ha llegado a superarse en nuestro siglo al ponerse en marcha la A. C. como un complemento y una perfección de la estructura orgánica de la Iglesia (p. X). Por eso, la obra que ahora reseñamos, trata de presentar a la A. C. como *un organismo de la Iglesia*, cuya sistematización y naturaleza jurídica se expone ampliamente.

Al principio y al final de estre trabajo se insiste en llamar definición *esencial* de la A. C. la ya conocida de "participación del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia" (pp. 5-6), "la organización apostólica del laicado en el campo propio de la Iglesia" (p. 291). Nosotros hemos creído demostrar ya suficientemente (cfr. *Laicología y A. C.*, pp. 180-211. Madrid, 1955) que todas esas palabras contienen tan sólo el elemento genérico y que falta la diferencia específica, para constituir una verdadera definicición *esencial*, según las exigencias de la dialéctica.

Después de explicar aquella definición de la A. C. (pp. 13-23), se consagra el cap. II a estudiar la actual organización jerárquica de la Iglesia (pp. 24-37), para preguntar enseguida si la A. C. debe seguir unos cauces paralelos: parroquia, diócesis, nación, Iglesia universal. Aunque ordinariamente sean esas las esferas en que se desenvuelva, sin embargo no puede mantenerse con inflexibilidad semejante estructura, porque en algunos casos tiene configuración arciprestal, extraparroquial e incluso extradiocesana (como, por ej., cuando se amolda a los límites de la provincia eclesiástica) (pp. 38-64).

Conocidas ya las líneas generales de la estructura jerárquica de la Iglesia y de la A. C., en parte coincidentes y en parte divergentes, el autor da un paso más para estudiar al laicado en sí mismo (pp. 67-72) y para señalar la parte que le corresponde en la misión apostólica que Cristo encomendó a su Iglesia (pp. 72-78). Con el fin de conseguir mejor este objeto, la A. C. ordena a sus adeptos según la edad y el sexo (pp. 79-86) o atendiendo a su condición social o profesional (pp. 86-97); según lo permitan las circunstancias, unas veces englobará a los fieles de manera heterogena o general, y otras prefirirá hacerlo de forma homogénea, según la condición especial de los individuos (pp. 97-100).

Como existen muchas empresas de carácter apostólico dirigidas y llevadas a cabo por los laicos que no son, o no pertenecen, a la A. C. moderna, es imprescindible ocuparse de ellas y confrontarlas con la nueva organización del apostolado seglar. El autor del presente libro, sigue a los que afirman que todas aquéllas realizan una función apostólica *privada*, en contraposición con la *oficial* que corresponde a la A. C. (o. 75), e insiste en la obligación que tienen de convertirse en *auxiliares* de ésta, con dependencia *jurídica* de la misma. Para llevar a cabo la *coordinación* de todas las organizaciones apostólicas de seglares deben entrar en juego los comités o juntas diocesanas y parroquiales de A. C. (pp. 101-134). Como en Canadá la A. C. está organizada en forma *federativa*, no debe extrañar al lector español la afirmación del autor que reseñamos, según la cual la A. C. es precisamente el resultado de esa coordinación de fuerzas apostólicas integradas por seglares y que la Iglesia llama en su ayuda con tanta insistencia en nuestros tiempos.

En la segunda parte de la obra, que en extensión abarca la mitad del libro (pp. 137-291), se estudia el derecho *interno* de la A. C. Partiendo de la distinción que media entre las asociaciones *eclesiásticas* y las *laicales*, se advierte de antemano que la A. C. pertenece a la primera categoría; por consiguiente le corresponde la naturaleza *genérica* de "asociación eclesiástica de fieles", que se estudia por el Código en el Libro II, Parte III, Tit. XVIII (cc. 684-699). Casi todos estos cánones le son aplicables a la nueva organización; pero no valen para ella las normas disciplinarias del Tit. XIX (cc. 700-725) y, por consiguiente, debe ser creada, en atención a ella, una nueva especie canónica, que el Sr. Potvin no acierta o no quiere augurar con toda firmeza y claridad: no es Orden Tercera, ni Cofradía, ni Pía Unión; pero ¿qué es?, no nos lo dice. Tan sólo afirma que siempre debe tener personalidad moral, y que le corresponde una dignidad mayor de la que compete, a las tres clásicas especies de asociaciones de fieles ya citadas (y por eso le concede preferencia canónica sobre todas ellas (pp. 244-245); para distinguirla de éstas, cree acertado llamar a la A. C. "asociación católica", y reservar a las Ordenes Terceras, Cofradías y Pías Uniones el nombre de "asociaciones religiosas" (pp. 167-170), cosa del todo arbitraria y confusa terminológica y jurídicamente.

Entre bastantes páginas provechosas y constructivas de esta segunda parte, hemos hecho alusión a algunas de las tesis que no podemos compartir, ya que, para nosotros (dentro de la actual organización que recibió en España, Italia, etc., de carácter exclusivamente *específico*), la nueva entidad pertenece al "género" formado por las *asociaciones eclesiásticas de fieles*, y es un "individuo" de la "especie" jurídica que canónicamente llamamos *Pía Unión*; por consiguiente, no hay dificultad en que, según derecho, unas veces exista como asociación meramente aprobada, mientras que otras tenga en su favor el decreto formal de erección en persona moral.

Resulta curioso observar que, mientras a la A. C. como tal se le otorga la naturaleza de *asociación eclesiástica* con personalidad moral *colegiada*, a los organismos de coordinación diocesanos y parroquiales se les asigna la condición jurídica de personas morales al estilo de los institutos eclesiásticos *no colegiados* de los que hablan los cc. 1489-1494 (pp. 256-287). De haber conocido esta opinión tan original con anterioridad, nos hubiéramos ocupado de ella, al exponer el mosaico de opiniones que existen al respecto, en nuestro último artículo, *Naturaleza jurídica de la A. C.*, publicado en "La Ciencia Tomista", LXXXVI (1959) 579-603.

Aunque a los españoles interesados por el tema de la A. C. en el orden doctrinal,

no es mucho lo nuevo que les dice la presente obra, sin embargo podrá resultar muy instructiva en los países donde se hayan retrasado los estudios al respecto. La materia merece gran atención, porque gira en torno a un movimiento apostólico muy del corazón de las altas jerarquías de la Iglesia, y del que se espera obtener grandes beneficios en los años y en la sociedad en que nos toca vivir; quizá también esta variedad y multiplicidad de estudios sobre la A. C. presten alguna ayuda al legislador eclesiástico, si es que piensa tener en cuenta la nueva organización cuando acometa la empresa de acomodar y poner al día el Código de Derecho Canónico; ¿se le concederá ese puesto que muchos solicitan para ella?, ¿será tan destacada la importancia jurídica que reciba de la Iglesia como la que algunos vindican ya en su favor?

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Georges Guitton, S. J.: *Le Père de la Chaize. Confesseur de Luis XIV* (París, Beauchesne et ses Fils, 1959). Dos volúmenes de 278 y 287 páginas.

Para el gran público el P. de la Chaize representa sólo el hombre de uno de los tres grandes cementerios de París, el del Este. Sin embargo su figura tuvo una importancia extraordinaria en la Historia de Francia, en especial por los treinta y cuatro años de su vida en que ejerció el difícil y comprometido oficio de confesor del rey Luis XIV. En torno a su figura se ha forjado toda una leyenda, representándole como un "jesuita enigmático", laxo en moral, metido en política, y dotado de cualidades paradójicas, algunas de ellas totalmente inconciliables. El autor de este libro ha afrontado con coraje las enormes dificultades que se oponían a la elaboración de una monografía sobre una figura tan poco conocida (puede decirse que no se había publicado sobre él nada con consistencia científica y sentido moderno de la historia) y documentándose, no sólo en todas las fuentes impresas, sino también en los archivos de Roma, de París, de Lille, de Grenoble... y otros muchos nos ha dado una monografía verdaderamente excelente. Sin ocultar los defectos que el P. de la Chaize tuvo, nos muestra sin embargo al protagonista como dotado de unas cualidades verdaderamente extraordinarias. Si en algunas ocasiones no logró más, era porque verdaderamente se trataba de un imposible.

Para el canonista tiene también un gran interés esta monografía. Son muchas las cuestiones interesantes para él que se tratan en la misma: el conflicto sobre la extensión del derecho de regalía; la Asamblea del clero de 1882 y la cuestión de los "cuatro artículos" galicanos; su intervención en la distribución de beneficios eclesiásticos; la tolerancia e intolerancia en relación con los protestantes; el régimen de los jesuitas en Extremo Oriente; las presiones de Luis XIV para aislar a los jesuitas de Francia del resto de la Orden; la cuestión del jansenismo;... son los títulos de otros tantos capítulos que nos muestran trozos de vida en los que está interesada directamente la disciplina eclesiástica y el régimen mismo de la Iglesia.

El autor se mantiene estrictamente en su papel de historiador. Sin embargo es necesario declarar que en todas las cuestiones que tocan al régimen de la Iglesia y al Derecho canónico hemos encontrado sus juicios enteramente acertados y las nociones empleadas muy exactas.

Por otra parte desde el punto de vista literario la obra está redactada con una

fluidez y amenidad tan grandes que, pese al rigor de las citas y a su abundancia, la lectura se hace extraordinariamente agradable. A esto ayuda también una presentación limpia y cuidada.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

FRANCISCO-FELIPE OLESA MUÑIDO: *Inducción y Auxilio al Suicidio*. Publicaciones del Seminario de Derecho Penal, de la Universidad de Barcelona, 1958, 138 pgs.

Debe necesariamente contemplarse el suicidio como problema —escribe el Profesor Olesa en su documentada monografía— desde un plano ontológico, por ser conducta ordenada a la destrucción del ser. El suicidio, acto contrario a las leyes del ser como tal, es fundamentalmente antinormativo. Carácter antinormativo del suicidio que no implica tener en sí carácter delictivo ya que para ello carece de la nota fundamental de hallarse el incumplimiento de la norma penalmente conminado.

Sobre la base de la naturaleza de las infracciones penales contenidas en el artículo 409 del Código español vigente y su vinculación con el fundamental *injusto* que el suicidio como contrario al orden ontológico comporta, aunque en sí carezca de *antijuricidad penal*, estudia la función de los referidos tipos en la sistemática del actual ordenamiento patrio y en sus directos antecedentes.

Estima objeto de protección penal la vida humana que considera, en su aparente simplicidad, de difícil concreción. Y analiza la vida humana como bien, como valor y como interés. Sujeto pasivo en los delitos de inducción y auxilio al suicidio es, para el Profesor de Barcelona, la Sociedad y su estructura orgánica, el Estado, y la persona del propio suicida como ente humano que postula existencia. El artículo 489 bis del Código Penal implica tal reconocimiento.

Analiza después los elementos del tipo de inducción al suicidio, dedicando el capítulo IV a su estructura, sobre el fundamento de considerarle un delito material, y el capítulo V a las fases de ejecución y formas de participación del mismo. Los capítulos VI y VII, y los VIII y IX los dedica respectivamente al auxilio no ejecutivo y al auxilio ejecutivo al suicidio con idéntica sistemática empleada al tratar de la inducción.

MARINO BARBERO SANTOS

BELLUCO, Bartolomé, O. F. M.: *De Sacra Praedicatione in Ordine Fratrum Minorum* (Roma, 1956) 25 x 17 cms., XX-134 páginas.

El P. Bartolomé Belluco, O. F. M., ofrece con esta publicación, un libro de indiscutible interés, sobre todo para los investigadores y aficionados a temas de tipo franciscano.

La claridad y la precisión son notas que sobresalen y honran al autor de esta monografía. Con un marcado sentido de la ponderación, evita la prodigalidad de citas que pudiesen comprometer el carácter eminentemente jurídico de su obra.

Por la simple lectura del índice general, el lector puede apreciar la técnica y el esmero que resplandecen en el decurso de su trabajo. El aparato crítico con que el P. Belluco enriqueció, creemos, las primicias de su investigación científica en el vas-

to campo de la predicación franciscana, salta a la vista, al comprobar que, teniendo su libro un total de 126 páginas de texto, consigna 10 de bibliografía, casi todas fuentes estrictamente jurídicas.

El mismo autor afirma en el prefacio que, si maneja y cita otras fuentes, no lo hace para llenar lagunas sino "para corroborar la fuerza de la legislación". Noblemente hemos de confesar que nos agrada esta sobriedad. Sin embargo lamentamos que omita en su abundante bibliografía una revista de máximo interés, cuando se abordan institutos de signo franciscano, no sólo en el aspecto histórico, sino incluso en el jurídico. Se trata de la prestigiosa publicación española "Archivo Ibero-Americano" (Joaquín Costa, 36, Madrid).

Precisando el ámbito de su trabajo el estudioso franciscano, asegura que prescinde de la cuestión "de Missionariis eorumque Collegiis". Y prescinde porque, según él, está suficientemente tratada en la obra del P. E. Wagner "Historia Constitutionum Generalium O. F. M.". Nos convencería la razón si el libro que nos ocupa fuese presentado como una simple tesis doctoral; pero apareciendo como una obra de conjunto, cuyo título no entraña preferencias ni excepciones, creemos que no es afortunada la omisión de una de las más brillantes páginas de la labor apostólica de los Franciscanos. Máxime teniéndola preparada, como el autor asegura en el prefacio.

Felicitamos de corazón al P. B. Belluco por este serio y juicioso trabajo y le auguramos futuros éxitos, como nos permite esperar su tenacidad y constancia, con evidencia, patentes en la obra que reseñamos.

Fr. Salvador Baltar, O. F. M.

Georg Schreiber: *Die Vierzehn Nothelfer in Volhsfrömmigkcit und Sakralkultur*. (Innsbruck Universitätsverlag Wagner 1959) 129 pp., 24 x 17 cm.

Recoge este libro artículos de Schreiber, B. Gritsch, H. Hochenegg y H. Lahrkamp sobre el mismo tema: los catorce santos auxiliadores. El trabajo más extenso es el primero; los restantes aclaran puntos particulares de esta popular devoción.

Los *Quatordecim Auxiliatores* constituyen un grupo de santos a los que la devoción popular ha agrupado y venera juntos y cuyo extendido culto se estudia so bre todo en Francia y el Tirol. La agrupación es progresiva desde la Alta Edad Media; no obstante, los motivos de la misma son poco claros, es especial los de la elección de los distintos santos, ya que por otra parte es bien conocido el carácter sagrado y místico que se ha atribuido al número siete y a sus múltiplos. Pero ni siquiera el número siete es universal. La elección de nombres varía mucho según los nuevos santos adquieren popularidad y desplazan a los que la pierden. Una lista bastante difundida es la siguiente: Santos Jorge, Blas, Erasmo, Pantaleón. Vito, Cristóbal, Dionisio, Ciriaco, Acacio, Eustaquio, Egidio, Margarita, Bárbara y Catalina.

Su culto en grupo, que inicialmente no tuvo lugar dentro de la liturgia oficial, terminó por ser incorporado a ella con carácter local. Occidente, y más exactamen te, Alemania introdujo así en la liturgia una idea peculiar de agrupación con pre

cedentes ya en la Iglesia oriental: los dos santos médicos *anargyroi*. Convendría observar la influencia que en la mentalidad medieval sobre la mujer pudo tener la inclusión de tres santas. Porque los santos auxiliadores son adoptados con gran frecuencia por patronos de iglesias, de cofradías, gremios, asociaciones mineras y hospitales. Y son también muy numerosos los santuarios populares puestos bajo su advocación.

La monografía presentada, que hace el número 168 de las 199 publicadas en la colección dedicada casi exclusivamente a la historia del Tirol, continúa la tradicción de seriedad característica de la colección y confirma la escrupulosidad investigadora de Schreiber. Los trabajos de Gritsch, Hochenegg y Lahrkamp habían sido publicados en el homenaje a Hans Gamper en 1959. El de Schreiber amplía sustancialmente otro publicado con anterioridad.

MARTÍN MERINO

Giuseppina NIRCHIO: *Introduzione alla Sociologia giuridica*, I. (Palermo Arti Grafiche A. Renna 1957). Un volumen de XII + 310 páginas.

Se trata del primer volumen de una obra que, según anuncia su autora constará de dos, y que está dedicada a una exposición de la situación de la sociología jurídica en Italia.

El contenido de este primer volumen se distribuye en dos partes muy diferenciadas: en la primera, o sea la introducción, se expone el objeto y finalidades de la sociología del Derecho. En la segunda se estudia las relaciones entre la sociología general y la sociología del Derecho, como han sido explicadas por diversos autores italianos, y se pasa revista, en un segundo capítulo al estado actual de la sociología jurídica en Italia.

Ciencia reciente, que todavía anda buscando su verdadero camino, todo lo referente a la sociología jurídica tiene un gran interés para los juristas. De aquí que resulte tan provechosa la lectura de esta obra en la que, con claridad y método, se exponen las diferentes opiniones, contrastándolas, por cierto, con un sólido criterio tomístico, del máximo respeto hacia el Derecho natural.

La impresión que se saca en cuanto a las doctrinas expuestas en el libro es desconsoladora: teorías y más teorías se suceden, y proclamando la necesidad de un estrecho contacto con la realidad, caen sin embargo en el teoricismo más exacerbado. Por lo demás la autora hace una exposición límpida, llena de claridad y de orden.

Lástima que, sin duda por reservarla para el segundo volumen, haya prescindido de darnos una bibliografía ordenada sobre el tema. Como además las páginas no llevan título ninguno, y se han omitido una buena parte de los subtítulos que figuran en el índice, la lectura se hace a veces penosa. Por otra parte, aunque la presentación externa del libro ha sido cuidada en cuanto a papel, tipos, cubierta, etc., no ha habido idéntico cuidado en cuanto a la corrección de pruebas, abundando las erratas, algunas de las cuales han sido recogidas en una hoja suelta, habiendo quedado otras sin indicación ninguna.

Mucho desearíamos que el segundo volmen de esta obra no se hiciera esperar. Siempre han sido los italianos muy hábiles juristas, y su despierta sensibilidad para estos temas, puesta en presencia de una problemática tan interesante como es la

sociología, puede proporcionarnos hallazgos de gran interés, como los que en parte expone ya la autora y esperamos encontrar en el próximo volumen.

En síntesis, una obra recomendable por su interés, por la claridad de exposición y por el excelente criterio aplicado a la hora de valorar las diferentes teorías.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

SOLCHAGA LOITEGUI, JOSÉ JAVIER: *El testamento ante párroco en Navarra,* Seminario de Derecho Navarro de la Universidad de Zaragoza y de la Excma. Diputación Foral de Navarra (Zaragoza 1959) 54 páginas.

De manera documentada y exhaustiva, recoge don José Javier Solchaga, en un trabajo del Seminario de Derecho Foral Navarro de la Universidad de Zaragoza, la doctrina acerca de esta institución de Derecho Foral Navarro.

En su primer apartado, estudia el origen y desarrollo del testamento ante Párroco, fijándolo en la Constitución del Papa Alejandro III, "Cum esses" dirigida a Hubaldo, Obispo de Ostia. Al ser insertada en las "Decretales de Gregorio IX", pasó a ser ley general de la Iglesia; y a pesar de la reacción del Derecho Romano, en contra de esta institución, logró implantarse en algunas zonas de nuestra Patria: Navarra, Aragón y Cataluña.

Estudiando en su segundo apartado su naturaleza jurídica, se plantea la cuestión de si debe ser catalogado como testamento común o especial, calificándolo de "común extraordinario", similar al testamento en caso de epidemia del Código Civil (art. 701).

Dos condiciones pone en su tercer apartado, para que pueda el Párroco intervenir en tal testamento: peligro de muerte del testador y falta de Notario. La primera la deduce de la práctica constante, ya que la "Novísima Recopilación" sólo pide la falta de Notario, entendiendo por tal, no sólo su ausencia de la localidad, sino cualquier incompatibilidad señalada en el Reglamento del Notariado.

En el apartado siguiente llega a la conclusión de que puede recibir el testamento cualquier clérigo, con preferencia siempre del Párroco, interviniendo tanto uno como el otro con carácter no de Notario, sino de testigo cualificado. El testamento otorgado ante Notario, es documento público; el recogido por el Párroco o clérigo, sólo adquiere plena eficacia jurídica, al ser elevado a escritura pública mediante el procedimiento judicial del abonamiento.

En cuanto al testador, dice que puede hacer testamento en esta forma cualquier persona que no esté incapacitada para ello expresamente por la ley, independientemente de su carácter de feligrés del Párroco ante quien otorga el testamento, y de su personalidad jurídica navarra.

Después del apartado VI, en el que estudia la necesidad de dos testigos, no ya "ad probationem" sino "ad solemnitatem", pasa a estudiar en el apartado siguiente las formalidades, que son las mismas que en el testamento otorgado ante Notario, salvo ligerísimas variantes.

Antes de estudiar en el apartado IX y último, el problema del Abonamiento, trata brevemente de la "custodia del escrito testamentario": nada establece la ley sobre ello; dando la solución práctica de que lo guarde el Párroco o Clérigo ante quien se otorgó, para garantizar su subsistencia, hasta el Abonamiento, por el cual

este testamento se eleva a escritura pública. A el dedica especial atención, dadas las consecuencias del mismo.

Podemos decir que el trabajo de Seminario, del joven Licenciado don José Javier Solchaga, es sumamente interesante no sólo desde el punto de vista doctrinal, en el que llena una laguna de la Literatura jurídica navarra, la cual ha estudiado poco esta cuestión, sino desde el punto de vista práctico para sacerdotes y clérigos, ya que en él, pueden encontrar expuestos de manera clara y segura, las solemnidades y procedimientos a seguir, en los casos no infrecuentes en que se ven precisados a recibir testamentos.

M. A.

Von Hentig, Hans: *Estudios de Psicología Criminal*. Dos volúmenes. Traducción castellana y notas de José María Rodríguez Devesa. (Madrid. Espasa-Calpe, S. A., 1960). Dos vols. de 200 y 296 páginas.

En un pueblo menudo de la Alta Baviera, Bad Tölz, vive retirado Hans von Hentig —desde su jubilación como Profesor de la Universidad de Bonn— dedicado a un intenso trabajo, culminación de cincuenta años de estudioso. Y aparecen sus investigaciones sobre Historia y Política criminal, sobre grupos sociológicos criminales activos, la nueva edición de "Die Strafe", las monografías sobre "Zur Psychologie der Einzeldelikte" (en castellano, con asentimiento del autor, "Estudios de Psicología Criminal")... Con razón ha podido decir el Profesor Bader que la labor de v. Hentig en Tölz constituye un ejemplo literario y científico único.

Los "Estudios de psicología criminal" representan la síntesis de un vasto material acumulado durante años de investigación a uno y otro lado del Atlántico. En ellos el Profesor Hentig entrelaza sus experiencias en un tejido policromado y sugestivo, expuesto con esa su peculiar aptitud para con breve pincelada describir caracteres y situaciones complejas.

El primer volumen se ocupa del hurto, del robo con fuerza en las cosas y del robo con violencia o intimidación en las personas, con secciones tan apasionantes como: motivos especiales y estados patológicos, ladrones profesionales, víctima y botín; modalidades del robo con fuerza en las cosas, asociaciones para el robo; contribución a la sociología del robo con violencia o intimidación, el atraco con violencia, etc. El segundo, del asesinato. Sus capítulos son: la problemática del asesinato, el asesino conocido y el desconocido, el hecho, el autor, el proceso mental del asesinato, rastros y vías de evasión del asesino, autores colectivos y la víctima.

Particular cuidado ha puesto el Profesor von Hentig en delimitar la zona negra de los delitos que examina: diferencia entre los delitos que están *in actis* y los que se cometen *in mundo*, región sin fin de nuestra ignorancia, según el autor, y que no puede aclararse sin un trabajo asiduo y sin prejuicios.

Y aquí se encuentra, a mi modo de ver, el núcleo de la aportación del Profesor Hentig, el de internarse por un camino apenas hollado manifestando su trascendencia para la prevención del delito y descubrimiento del delincuente. Al fin de ese camino se encuentra la posibilidad de disminuir esa pavorosa zona negra de nuestro desconocimiento cuya extensión ha procurado evidenciar el antiguo Profesor de Bonn a lo largo de ambos estudios. Con precisión manifiesta el traductor, en el

prólogo al primer volumen, el alcance de la aportación de von Hentig: el de constituir un adecuado punto de partida para internarse en un campo, sin cuyo cultivo progresivo la ciencia de la legislación no puede avanzar ni dogmáticamente, ni en el terreno de una razonable política criminal.

Cuidada la traducción al castellano, que no en vano el Profesor Rodríguez Devesa es de nuestros juristas uno de los mejores conocedores de la lengua alemana.

Volúmenes ambos indispensables para el penalista, debemos augurar, parodiando a Seibert, que no caigan nunca en manos de un ladrón o de un homicida...

MARINO BARBERO SANTOS

J. WODKA: *Kirche in Osterreich* (Viena. Editorial Herder, 1959). XII-495 páginas y 3 Mapas.

Presentamos al público español una obra modelo en su género: concisa, de lectura agradable y fácil, elaborada con sentido científico; las notas que podían hacer engorroso su texto van al final de la obra, así como la selecta bibliografía correspondiente a cada capítulo.

El autor con sentido humano profundo no se limita a la historia que podíamos llamar externa, o casi política de la Iglesia en Austria, sino que se adentra por el pálpito del quehacer menos brillante de la Iglesia en su edificarse constante: instituciones, devociones, arte, movimientos de piedad, todo es sintomático en la vida profunda de la Iglesia. Como lo dice en su prólogo las iglesias y monasterios, las torres, campanas, altares y verjas, las pinturas y esculturas, las bibliotecas con sus códices, libros, documentos y partituras, todo son documentos de una vida pujante u obscura, de reformas y contrareformas, testimonio de la tarea de Príncipes, Obispos y Abades, teólogos, pensadores y predicadores, monjes y religiosas.

Con un sentido linear y continuado de la Historia el autor nos va llevando de la mano desde los orígenes cristianos del *Noricum* romano y la cristianización de Baviera, destacando a Columbano, S. Florián, y S. Bonifacio, hasta la época carolingia con sus monasterios y primeros obispados. Luego vemos el cuajar de Austria entre Oriente y Occidente, su Edad Media con Príncipes cristianos, el surgir del arzobispado de Salzburg, las actividades de franciscanos y predicadores y las manifestaciones populares de piedad cristiana.

Más próximo a nuestros días, las vacilaciones de la época luterana y el definitivo afirmarse católicamente de Austria con los Habsburgos, especialmente a partir de la Contrareforma de Fernando II. Austria se afianza como bastión católico de Europa e interviene en la Guerra de los Treinta Años, de indudable carácter religioso. Pero esta alianza estrecha entre la Iglesia y el Estado empeñará la libertad de la Iglesia en la época del absolutismo y regalismo. Es interesante esta raíz y lenta evolución de las diversas formas de regalía hasta culminar en tiempos de María Teresa y de José II en el llamado josefinismo, bajo inspiración del ministro Kaunitz, a quien llama "padre y creador" del sistema. En la época del Aufklärung el autor descubre aspectos luminosos, olvidados por ortos historiadores: Un resurgir de la piedad litúrgica y del uso de la lengua vulgar, una revalorización del sacerdote, aunque sea como ministro del culto y educador (estatal) del pueblo, y el apo-

geo de estudios bíblico-patrísticos, e históricos. El josefinismo es para Wodka una mezcla de Jansenismo e Iluminismo en el suelo de la católica Austria.

Por fin, sigue de cerca las luchas de la Iglesia en el clima liberal y socialista del siglo XIX, las sacudidas profundas de las últimas guerras y el resurgir católico actual.

A través de estas páginas nos encontramos con figuras tan importantes como Otón de Frisinga, Nicolás de Cusa, Pedro Canisio y Hofbauer, por señalar algunas. En resumen, una obra interesante, agradable y bien trabajada y aleccionadora. Acompañan al tomo tres mapas religiosos correspondientes a los siglos, XI, XVI y XVIII, un índice detalladísimo de personas, y otro de lugares y la lista de los obispos de cada una de las diócesis. La presentación es esmeradísima, como todas las de Herder.

Nos hubiera gustado alguna alusión a España, tan vinculada a Austria por tronco dinástico común durante siglos y por continua alianza y trabajos en favor del catolicismo europeo. Acaso también resulta escaso el vínculo apreciado con Roma en siglos en que su intervención en la política europea era notable.

J. Ignacio Tellechea

G. Vromant-L. Bongaerts, *Ius Missionariorum*, I *Introductio et normae generales*, Editio secunda aucta et emendata, 1 vol. de X + 319 págs., Editions de Scheut, Bruxelles - Editions Desclèe de Brouwer, Bruges-París, 1959.

Aparece la segunda edición del primer volumen del "Ius Missionariorum" de Vromant y Bongaerts. Se trata de un libro que merece, sin duda, los elogios que habitualmente suele dedicarle la crítica cuando aparece alguno de sus volúmenes, todos los cuales conocen varias ediciones. En la "Introductio et normae generales", como en los demás volúmenes de la obra, el lector encontrará claridad de exposición, buen sentido en la elección de las opiniones sobre temas debatidos, brevedad. Todo esto es motivo más que suficiente para que la recensión deba ser elogiosa. Por otra parte, la misión informadora de la reseña en una revista de la especialidad no puede ser más modesta: se trata de un libro muy conocido por los especialistas, a los que llegará muy tarde no sólo la noticia de la existencia de la obra, sino también, muy probablemente, la de que ha aparecido la segunda edición de su primer volumen.

Para el lector que no lo conozca baste decir que el "Ius Missionariorum" de Vromant es el tratado clásico de Derecho Misional de la actual bibliografía canónica. Su concepción cambio de unos volumenes a otros. En unos, como en el *De matrimonio* se estudian solamente las cuestiones típicas del Derecho misional, facilitándose al lector informaciones sobre el Derecho secular de los países de misiones, criterios para la interpretación de las facultades que la S. C. de la Propagación de la Fe concede a los misioneros, etc. En otros, en cambio, como en el de *De fidelium associationibus* o el *De bonis Ecclesiae temporalibus*, el autor ofrece un comentario a todos y cada uno de los cánones del Codex que tratan de las respectivas materias, procurando marcar el acento sobre aquellas cuestiones que más directamente interesan a los misioneros. En todo caso, es el aspecto misional el que hace verdaderamente valiosa esta obra, en la que están tratadas cuestiones que en vano intentaríamos encontrar en otros libros canónicos de carácter general.

El presente volumen consta de tres partes. En la primera —titulada "Prolegomena"— se trata de la noción de misión y del objeto, divisiones, historia, fuentes, ciencia y método del Derecho misional. En la segunda se ocupan los autores —bajo el título "De iure et officio fidei propagandae"— del derecho y deber de la Iglesia a predicar el evangelio a los infieles, del sujeto de la propagación de la fe, de las relaciones entre las misiones católicas y las acatólicas y de las de la Iglesia con las naciones que han de evangelizarse. Estas dos partes, con una extensión total de 97 páginas, constituyen un resumen claro y breve de las cuestiones de carácter general que han de servir de base al estudio del Derecho misional.

El resto del volumen es un breve comentario al libro I del Codex, con especial atención a las necesidades de los misioneros y desde este punto de vista es verdaderamente valioso. Como libro de "Normae generales" —prescindiendo ahora de su matiz misional— tiene las virtudes del manual: claridad, concisión y orden. Depende de los mejores tratadistas sobre la materia (Michiels, Van Hove, Rodrigo, Cicognani-Staffa) y carece de aportaciones personales. El enfoque es preferentemente práctico. Su fundamental limitación estriba, a nuestro juicio, en que los autores, en su intento de ser breves y claros, simplifican demasiado la materia: el Derecho positivo está bien sistematizado, pero los grandes temas de la parte general se tratan de manera muy superficial, lo cual podría haberse evitado, sin perjuicio de su carácter de manual, simplemente profundizando más en el estudio de los mismos autores que se han manejado para redactarlo.

El libro —muy bien presentado— lleva un índice analítico, otro de cánones y otro de materias.

Pedro Lombardía

P. Bartholomaeus Joseph Belluco O. E. M.: *Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de Musica Sacra* (Roma, 1959).

Este bello estudio tiene el aspecto de una tesina para ser diplomado en alguna Escuela Superior, por ejemplo, la Pontificia Romana de Música Sacra, de donde el autor, ya Doctor en Derecho Canónico, salió Maestro en Canto Gregoriano.

Es un amplio estudio histórico-jurídico sobre la música sagrada y sobre todo el canto gregoriano en su Orden franciscana.

Y es ejemplar que desde el fundador glorioso, San Francisco de Asís, hasta las Normas y Reglamento para Italia de 1951, siempre los Franciscanos han tenido una gran preocupación por la liturgia, misa y oficio divino, cantando en gregoriano con toda su pureza romana; de modo que hasta en los estudios solesmenses de restauración del canto gregoriano, los códices franciscanos representaban la más pura versión y auténtico reflejo del *Antiphonarium* de S. Gregorio Magno.

Con abundante bibliografía, mucha de primera mano en lo de su Orden, y sobre todo, erudita y agudamente interpretada con erudición histórica, el P. Belluco va recorriendo a través de los siglos, las prácticas y la legislación general y local de los Menores franciscanos. Son capítulos interesantes las vacilaciones y teorías en la introducción de la polifonía primitiva y el uso de instrumentos, particularmente los órganos, en relación con la pobreza y austeridad de la Orden.

Nos ha agradado ver ecos hispanos y salmanticenses en este estudio de un italiano, que escribe con elegancia en correcto latín. Muchas veces se acude y se cita al irlandés salmanticense Wading, tan fundamental en la historia franciscana y el

Maestro General, Francisco Quiñones, que legislaba en 1523, y los Capítulos de Salamanca 1553 y aun 1461 y la Exposición de la Regla editada en Salamanca 1506 por Diego de Digna. Y es muy aguda y real su controversia con Batifol sobre el canto franciscano de Maitines y Vísperas.

Libro de unas 70 amplias páginas, densas, ceñidas y cuya lectura adoctrina y edifica.

José Artero

Funk, J., SVD.: *Einführung in das Missionsrecht*. (*Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin*, Siegburg, n. 3), Kaldenkirchen Rhld., 1958, 156 páginas.

Las Publicaciones de Seminario Misionero de S. Agustín de Siegburg nos ofrecen en su n. 3 una obra de José Funk, de la Sociedad del Verbo Divino con el título de *Einführung in das Missionsrecht*. Es una síntesis admirable del Derecho Misional, que se distingue por su gran sentido práctico y su brevedad casi esquemática.

Tras una introducción en la que define algunos conceptos, describe las fuentes constitutivas y lógicas del Derecho Misional y nos da una sucinta Bibliografía sobre el mismo, en la que no faltan los nombres de nuestros Larraona, Mondreganes y Eguren, el autor divide la obra en tres partes precisas que llenan las 156 páginas del libro.

En la primera parte, *Primäres Missionsverfassungsrecht*, Funk nos habla escuetamente del carácter misionero de la Iglesia, de las relaciones entre ésta y el Estado, y de los promotores de la actividad misionera. Entre los promotores en sentido absoluto, aparecen el Papa, los obispos diocesanos (!), el conjunto y cada uno de los católicos, la comunidad parroquial; en sentido limitado, las Ordenes y Asociaciones religiosas, los Seminarios clericales, y las sociedades seculares de hombres y mujeres. Aunque sea tratándolas con brevedad, vemos en estas ideas las más recientes conquistas de la conciencia misional moderna, sin olvidar la "Fidei donum". En la segunda parte *Sekundäres Missionsverfassungsrecht*, el autor trata en diversos apartados de las fuerzas misioneras centrales (Papa, Concilio, Curia Romana, en especial la S. C. De propaganda fide y de las periféricas. Superiores: Obispos, Vicarios y Prefectos; representantes de aquellos: Vicario general y delegado, oficiales; consejeros: Consejo diocesano y misionero, Capítulo; auxiliares: párrocos y quasi-párrocos, rectores, Decanos, etc...). También dedica algunas páginas a los Concilios misionales provinciales, regionales y plenarios, así como a las formas diversas de colaboración seglar en las Misiones.

La tercera parte *Missionsverwaltungsrecht* está dedicada al derecho *de personis* (obligaciones positivas y negativas del misionero), al derecho *de rebus* (sacramentos y sacramentales, lugares y tiempos sagrados, Seminarios, escuelas y beneficios). No faltan unas páginas dedicadas al tema de los bienes eclesiásticos y su uso, con normas muy precisas e interesantes en lo que toca al sujeto de propiedad. Al derecho procesal y penal se dedican solamente dos páginas.

Además de su poder sintético, tanto en los asuntos como en la Bibliografía selecta que acompaña a cada capítulo, se distingue esta obra por su presentación pulcra y cuidada, en la que la disposición de sus partes y secciones se señala con gran acuerdo tipográfico.

Ignacio Tellechea

Jacques LECLERCQ: *Du Droit naturel a la Sociologie*, (París, Editions Spes, 1960). Dos vols. de 160 y 168 págs.

He aquí un verdadero modelo de libro de vulgarización. Quien quiera tener una idea clara de lo que la Sociología es y pretende, de cuál ha sido su corta historia y cuáles son sus perspectivas, que lea estas páginas. No se puede hablar un lenguaje más claro, más preciso, más sugestivo. La lectura supone una verdadera delicia. Y es confortante por el tono optimista con que toda la obra está concebida.

Para el jurista es interesante toda ella, pues como tal le interesa grandemente penetrar bien el sentido de una ciencia que, siendo nueva, está influyendo ya e influirá cada vez más en las tareas jurídicas. Pero, como es natural, le interesa sobre todo, el capítulo cuarto, sobre Sociología y Derecho. No sólo por lo que dice, con ser mucho y muy jugoso, sino también por la base que ofrece a sabrosas meditaciones. Y si esto vale para los juristas en general, mucho más para los canonistas, habitualmente más reacios a toda consideración sociológica de su Derecho.

El libro desconcierta un poco. Forma evidentemente parte de una colección "Sociologie d'aujourd'hui", de la que no hay noticia ninguna en las cubiertas, salvo el título mismo, pero sin dar el número de estos volúmenes en la serie. El autor alude varias veces a lo que ha aparecido ya y a lo que se está preparando. Desde luego, si se sigue esta línea, la colección promete ser extraordinariamente interesante.

En síntesis: sin citas, sin pretensiones de erudición, se nos dan unas nociones clarísimas sobre Sociología y sus relaciones con los temas más fundamentales del pensar humano (la Moral, el Derecho, la reflexión, la Religión). En pocas páginas, pero con un dominio total de la materia y un estilo que es la misma trasparencia. La obra tiene también un aspecto apologético no desdeñable, en terreno tan delicado. Por todo esto la recomendamos de corazón a todos nuestros lectores. No les defraudará.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

Kurt ROSENDORN: *Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jahrunderts*. (Speyer am Rhein, Jaegersche Buchdruckerei 1958) X-270 p., 24 x 17 cm.

En ciertas zonas de Alemania ocurre con frecuencia la necesidad de celebrar los oficios divinos los católicos en los mismos templos que los protestantes, templos que reciben el nombre de iglesias mixtas o simultáneas. El problema es antiguo y la intervención restrictiva de la Iglesia, aunque insistente desde el principio, no ha logrado evitar situaciones de simultaneidad del culto sancionadas por su antigüedad o por su inevitabilidad.

Rosendorn plantea la cuestión; únicamente para los casos que se presentan en Renania-Hesse, que son cincuenta y dos en total, desde puntos de vista histórico-jurídicos. La escisión religiosa del siglo XVI da lugar a una ocupación de facto de numerosas iglesias por los protestantes, hecho que no anula el derecho de los católicos a sus iglesias. Los acontecimientos político-militares de los siglos siguientes complicaron aún más la cuestión con diversas alternativas. Pero en último término y aunque pudiera tacharse de incuria el escaso interés del clero católico por la edificación religiosa y a pesar de la prohibición de las iglesias simultáneas, no hubo

en muchas ocasiones más solución que la de admitirlas, ya que en ello iba la con servación o pérdida de las comunidades católicas.

La Convención de Rijswijk obligó a los protestantes a la devolución de las iglesias católicas que ocupaban. Sin embargo, sus cláusulas no se cumplieron en todas partes. Hoy se plantea entre los juristas la cuestión de si la posesión continuada de los templos católicos por los protestantes puede haber generado mediante la prescripción un cierto derecho de propiedad de los mismos. Pero esta cuestión ya no la estudia el autor, cuyo intento es simplemente describir la situación actual de hecho y las causas que la han producido.

LUIS ADOLFO MARTÍN MERINO, O. S. A.

KOREN, ENRIQUE J., *The Spiritans. A history of the Congregation of the Holy Ghost* (Pittsburgh "Duquesne Studies" de la Duquesne University, 1958).

Magnífico trabajo, en el que se expone con relativa amplitud la fundación y desarrollo de la Congregación de los Misioneros del Espíritu Santo, que tanto se ha distinguido y se distingue en nuestros días en las misiones entre infieles. Entre éstas, destaca de una manera particular entre los negros de los Estados Unidos, donde de posee unas veinticinco misiones, y en los diversos pueblos del Africa, donde sus misioneros desarrollan un heroico apostolado.

La obra consta de dos partes. En la primera se da una idea de conjunto sobre la historia general de la Congregación. En ella se distingue, en primer lugar, la Congregación primitiva, fundada en 1703 por *Claudio Fr. Poulart,* cuya labor a lo largo del siglo XVIII, particularmente en el Canadá, se expone ampliamente. Esta Congregación es intensamente restaurada desde 1802, pero recibe su forma definitiva, al unirse en 1848 con la Congregación fundada en Alemania en 1841 por el converso judío, *Pablo M. Libermann,* quien le comunica su forma y su empuje definitivo. En amplios capítulos se expone su actividad, como general de la Congregación desde 1848 a 1852, y de sus principales colaboradores, y asimismo de los generalatos siguientes hasta el actual de Francisco Griffin.

En la segunda parte se presenta la obra de los Padres del Espíritu Santo en todo el mundo. Así, pues, seguimos, en una especie de revista panorámica y en una amplia estadística, su actividad en Europa, particularmente en Francia, Irlanda, Alemania, sin olvidar a España, donde en realidad son poco conocidos; en las Antillas, sobre todo Haiti, Martinica y Trinidad; América del Sur y de un modo muy especial América del Norte o Estados Unidos y Australia, donde han alcanzado gran extensión; en el Océano Indico, con las misiones de Mauricio y Reunión; pero principalmente en el Africa, donde poseen sus más brillantes misiones en el Senegal, Sierra Leona, Liberia, Nigeria, Africa Ecuatorial Francesa, Katanga, Kenia y otras muchas. Cierra toda la exposición una abundante serie de cuadros estadísticos sobre la actividad de los Padres del Espíritu Santo en las Misiones.

BERNARDINO LLORCA, S. J.

GONZALO MARTÍNEZ GIL: *El patrimonio eclesiástico en la España Visigoda.* Miscelanea Comillas, serie canónica, volumen 2. (Comillas, 1959) 200 páginas, 24 cm.

No cabe duda de que el estudio histórico científico de las instituciones jurídicas eclesiásticas en España se halla prácticamente en sus comienzos. Prescindiendo de algunas aportaciones aisladas, los trabajos más interesantes en ese campo han aparecido, bien en la gran revista "Anuario de Historia del Derecho español", o bien en el ambiente de la escuela histórico-jurídica de la cual dicha revista es el máximo exponente; si se añaden algunos trabajos de carácter histórico aparecidos en torno a esta "Revista española de Derecho canónico", o en las revistas específicamente dedicadas a la historia de la Iglesia en España, se tendrá reunido lo poco que en este campo de la historia del Derecho canónico se ha hecho entre nosotros. Comparada esta aportación con la producción científica histórico-jurídica de los llamados "civilistas", salta a la vista la desproporción entre ambas, tanto por lo que se refiere al número como al valor científico de los estudios. Por lo mismo, cualquier trabajo seriamente realizado en este campo supone un verdadero enriquecimiento de nuestra literatura histórica y una aportación necesaria para la futura construcción de una moderna Historia eclesiástica de España; y esto es lo que en definitiva supone la investigación publicada por el P. Gonzalo Martínez Díez, S. J., sobre el patrimonio eclesiástico en la España visigoda.

El autor, que se siente con vocación de historiador del Derecho canónico, para la cual ha demostrado con el presente trabajo poseer magníficas cualidades y preparación metodológica, ha escogido como campo de estudio la historia del patrimonio eclesiástico en la Edad Media española, teniendo por tal la época que se abre con la invasión musulmana de la península. Se imponía, sin embargo, como dice el autor, "una sistematización y estudio previo del patrimonio en la época visigoda (468-711) para poder llevar a cabo la confrontación necesaria con la situación jurídica del mismo en los primeros reinos de la Reconquista (711-1038)". Evidentemente, prescindiendo del carácter introductorio, como de capítulo preliminar, con que ese planteamiento presenta la monografía que nos ocupa, hay que reconocer que la investigación de tema tan importante hubiera quedado incompleta sin el estudio de esos primeros siglos de la Iglesia española.

Después de una breve introducción, en que explica la génesis del tema, su plan de trabajo y las fuentes utilizadas, estudia el autor, con un orden muy lógico, la formación del patrimonio eclesiástico, el sujeto del mismo, el destino de los bienes, la administración y la enajenación, terminando con dos capítulos especiales dedicados al patrimonio monacal y al patrimonio privado y medios de vida de los clérigos. Cierra el volumen una síntesis de las conclusiones de la investigación que ofrecen una mayor novedad, prescindiendo de aquellos otros temas, cuyo estudio ha llevado fundamentalmente a la "reunión y sistematización de todos nuestros conocimientos, dispersos acá y allá, sobre el patrimonio eclesiástico en la España visigoda, que nunca había sido objeto de un estudio apropiado de conjunto". Una de sus conclusiones más interesantes es la referente al diezmo, que, sin ser absolutamente desconocido en la Iglesia visigoda, "no se practicó con todo sino en escala reducidísima, y siempre con carácter voluntario, confundiéndose, como una de tantas, con las demás ofrendas manuales que se presentaban en el templo". El "tributum" de que hablan las fuentes "no era una prestación obligatoria de los fieles de Derecho público eclesiástico, sino una contribución de los siervos de las iglesias, dentro del cuadro del derecho privado patrimonial". Es también digno de atención

el planteamiento del problema de las "iglesias propias", cuya existencia en sentido estricto niega el autor, el cual sugiere para la institución que ha llevado ese nombre el apelativo de "iglesia fundacional", ciertamente mucho más exacto para designar dichas iglesias, dadas las características que presentan en las fuentes anteriores a la época de la Reconquista. Notemos, en fin, que tanto "los bienes particulares de los clérigos como los de la Iglesia no gozaron de ninguna inmunidad fiscal en todo el período visigótico", gozando solamente los clérigos de la inmunidad de prestaciones personales, frecuentemente violada durante el período arriano.

La investigación de éstos y de los restantes temas desarrollados en la monografía ha sido realizada directamente sobre las fuentes (colecciones legislativas civiles y eclesiásticas, constituciones imperiales, decretales pontificias, y cánones orientales, africanos y galos, tal como se contienen en la Hispana, y los más importantextos literarios de los Padres visigodos), con una penetración y profundidad que revelan las magníficas cualidades de que el autor se encuentra dotado para el trabajo científico; en todas sus páginas se refleja además un perfecto dominio de la técnica y del método de la investigación, que son la mejor garantía de la alta calidad científica de su estudio.

Nos hubiera gustado, sin embargo, encontrar en este libro una más exhaustiva consulta de las obras literarias de los escritores eclesiásticos visigodos (v. gr. *Etimologías* y otros escritos no utilizados de San Isidoro, cartas de San Braulio, Vidas de los Padres de Mérida, etc.), que, aunque no demasiado abundantes, hubieran ayudado al autor en algunos casos a ahondar un poco más "hasta la roca firme de la realidad de la vida cotidiana jurídica, diversa a veces del articulado de los cuerpos legales". Se advierte además que, acaso por no haber podido disponer de ellas en la biblioteca que tuviera a mano al redactar su obra, frecuentemente no cita las mejores ediciones críticas de los textos que utiliza; cosa que si siempre es muy importante, lo es todavía más tratándose de la antigüedad cristiana, en que las fuentes son muy escasas y por lo mismo son estudiadas con minuciosidad y atendiendo hasta a los matices más insignificantes de redacción y de expresión. La *Vita s. Fructuosi,* que el autor sigue atribuyendo a San Valerio, hace ya tiempo que no se admite como suya y su última edición crítica ha sido hecha por F. C. Nock en 1946, en la nueva serie de la colección "Studies in Mediaeval History" de la Universidad Católica de Wáshington; de esta misma colección hubiera podido utilizar con provecho otras obras, como por ejemplo la de C. M. Aherne sobre San Valerio (1949), y la de J. N. Garvin sobre la *Vitas sanctorum Patrum emeretensium* (1946), extraordinariamente útiles, no sólo por la edición de los textos, sino también de manera especial por las ricas introducciones y comentarios de carácter filológico e histórico que los acompañan. La *Regula consensoria monachorum* no puede seguir atribuyéndose al s. V y admitiendo su carácter priscilianista, según la opinión de De Bruyne, sin discutir al menos seriamente la argumentación de Ch. J. Bishko, que la atribuye a los siglos VII-VIII y cuyas conclusiones han sido aceptadas por la crítica. Estas y otras imperfecciones parecidas hubiera podido evitarlas el autor teniendo a mano la *Clavis Patrum latinorum,* de E. Dekkers ("Sacris erudiri", t. III, 1951), que además le hubiera indicado en cada caso la mejor edición disponible; hoy cuenta además el investigador español con una obra que supera con mucho a la citada *Clavis,* para todo lo que se refiere a los escritores latinos españoles entre los años 500 y 1350: la de M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum* (Madrid 1959).

Reciba el autor estas indicaciones como una mínima colaboración a su futuro trabajo sobre la historia del patrimonio eclesiástico en España, de la cual la presente monografía se presenta como introducción; por ella merece toda suerte de plácemes y desmuestra que de él se puede esperar una gran aportación al estudio histórico de las instituciones eclesiásticas españolas, tan poco atendido hasta el presente en nuestra patria. De él esperamos en primer lugar que acometa y lleva a feliz término la importante investigación que nos anuncia con este libro.

JUSTO FERNÁNDEZ ALONSO

Alfons FEHRINGER: *Die Klosterpfarrei*. (Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh 1958) 175 p., 24 x 17 cm.

El subtítulo de la obra define perfectamente su contenido: la actividad parroquial de los religiosos según el derecho vigente, con un examen de su evolución histórico. La parroquia encomendada a los religiosos es el resultado de una larga evolución y el derecho vigente sólo puede entenderse adecuadamente desde una perspectiva histórica. El aspecto histórico llena la primera parte, 76 páginas, y se ocupa desde el estudio de las iglesias propias en el período carolingio hasta sus últimos desarrollos en la edad moderna. La segunda parte, el derecho actual, bien podemos calificarla de exhaustiva y consecuente en todo con el modo tradicional de la investigación germana, de meticulosidad, orden, gran aparato bibliográfico y de índices. Comprende cuatro apartados: I la vinculación de parroquia y convento, su origen, transformación y desaparición; II el oficio parroquial y el párroco; III la iglesia parroquial; IV el patrimonio parroquial. Quizá fuera preferible a las ponderaciones el presentar el índice completo de la obra; pero no es necesario, ya que el lector puede acudir a ella en busca de solución a cualquier problema jurídico sobre el tema, seguro de que allí la encontrará, o al menos referencias suficientes para poder enjuiciarlo.

LUIS ADOLFO MARTÍN MERINO, O. S. A.

Jacques FAUPIN: *La Mission de France*, (Tournai, Casterman, 1960). Un vol. de 235 págs.

El 15 de agosto de 1954 ponía el Papa Pío XII su firma (pues quiso firmarla él mismo, como cuando se trata de asuntos muy importantes) al pie de la Constitución Apostólica "Omnium Ecclesiarum". Se trataba de mucho más que de la mera erección de una Prelatura "nullius" más: de una experiencia llamada a influir grandemente en el futuro de la legislación canónica. Por vez primera el episcopado de una nación obraba, en el plano jurídico, en forma solidaria, y se daba cauce canónico a una aportación interdiocesana de gran alcance para la solución de un gran problema nacional.

La Constitución había sido preparada por tanteos y experiencias de tipo jurídico y de tipo práctico. Y presentaba unas características tan originales que bien merecía que hubiera alguien que las estudiase. Lo uno y lo otro, ofrecernos todos los antecedentes, la legislación completa que en la actualidad está vigente, y la in-

terpretación que a su juicio debe darse, es lo que ha intentado el autor en la tesis doctoral que hoy presentamos.

Por tratarse de historia muy reciente, los primeros intentos son de 1941, podía temerse que el intento fracasase. No obstante, aprovechándose bien de la mayor libertad que en Francia hay para narrar acontecimientos contemporáneos, el autor nos da una reseña completa, aunque no pormenorizada de toda la historia de la Misión de Francia, sin ocultar los aspectos más desagradables, las dificultades que se encontraron y los roces que en alguna ocasión surgieron. Como todo esto va acompañado de un material documental excepcionalmente interesante, pues se nos dan los textos íntegros de documentos que hasta ahora eran prácticamente inaccesibles (Carta del Cardenal Suhard, notas canónicas de la misma, Estatuto canónico provisional de 1949, texto de un convenio entre una diócesis y la Misión, nombramiento del Vicario general, etc) la monografía resulta de un interés excepcional para el canonista. Al terminar su lectura éste sabe a qué atenerse y ya conseguido tener una idea clara y una documentación completa sobre una de las experiencias jurídicas que hoy están en marcha en la Iglesia.

Al terminar su lectura no puede menos de pensarse si no hubiera sido preferible dar esta estructura jurídica a los Seminarios de Misiones Extranjeras que a imitación del de París fueron naciendo en diferentes puntos. Pero la vida exige una serie de tanteos, y aun este mismo de la Misión de Francia deberá ser contrastado con una más amplia experiencia antes de poderse extender a otros casos similares. Como muy bien dice el autor ha de ser considerado como otras muchas fórmulas que en estos últimos años han ido naciendo para hacer a necesidades nuevas: Los Ordinariatos para los orientales; las Misiones de emigrantes; los Vicariatos castrenses, etc.

Notemos, con vistas a una posible y deseable nueva edición, que en la única Prelatura Nullius que hay en España, la de Ciudad Real, se da también el fenómeno de la subsistencia del Vicario general durante la vacante de la Sede, y eso a pesar de la existencia del Cabildo, pero por razones muy diversas a las de Pontigny. En ésta, Pontigny, por la intervención de la Santa Sede. En aquella, Ciudad Real, por la de los Reyes.

Por lo demás, el libro, admirablemente documentado, dotado de unos índices magníficos, ha sido presentado con el cuidado habitual en la casa Casterman, lo que hace aún más grata su lectura.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

JUAN DE ZABALA, Doctor en Derecho Canónico: *Los Ejercicios Espirituales de los Sacerdotes en la Legislación Canónica*, vol. 9 de *Victoriensia*. Publicaciones del Seminario de Vitoria (Vitoria, 1959) XVI + 192 pp., 24 × 16 cm.

"Victoriensia", publicaciones del Seminario de Vitoria, nos brinda esta tesis doctoral que consideramos modelo por su interés, relativa brevedad, elección y método de abordar un tema poco estudiado dentro de los cánones relativos a la santificación del sacerdote: "la legislación ecca.referente a ejercicios; legislación que se nos presenta formando un asombroso conjunto de previsiones, elogios y orientaciones, destinados a dar impulso y eficiencia a la Obra", dice el autor en el proemio. Y añade: "Los ejercicios espirituales, incorporados a la legislación universal, pasan casi desapercibidos a la consideración de los comentaristas del Codex Juris Canoni-

ci. Puede decirse que constituyen un capítulo intacto de nuestra disciplina canónica". Y se propone —creo lo consigue plenamente— destacar y dilucidar la problemática de los ejercicios en lo que se refiere a la obligación de practicarlos, impuesta a los sacerdotes por el canon 126.

Bebiendo en las Fuentes de Derecho general y particular —se han estudiado unos treinta y cinco Concilios particulares— y espigando en los Decretalistas, Comentaristas del Codex y algunos —tal vez pocos— estudios monográficos, nos introduce en el tema con un primer capítulo en que se puntualiza la Obra personal de San Ignacio y la penetración de los Ejercicios entre el Clero. "Mientras los Padres Conciliares —nos ha dicho antes el Dr. Zabala— revisaban la situación de la Iglesia y establecían las bases de su profunda reforma, la iniciativa privada de un hombre extraordinario, que actuaba bajo la inspiración de lo alto, empezaba a sumarse a la acción jerárquica de la Iglesia".

En una primera parte se estudian los antecedentes jurídicos de la legislación del Codex Juris Canonici sobre Ejercicios: Primeras referencias canónicas, (IV Concilio Provincial de Milán; la encíclica "Inter gravissimas" de Clemente XI; los intentos de legislación en el Concilio Vaticano; León XIII y San Pío X. Termina esta primera parte exponiendo la doctrina de los Decretalistas sobre la "Honestas clericalis" y los ejercicios espirituales.

La segunda parte aborda el estudio de la Disciplina del C. J. C. sobre los Ejercicios del Clero: Obligación de practicar los ejercicios, sujeto de la misma... gravedad de la ley de ejercicios, se explica el alcance del texto legislativo: "exercitiis spiritualibus vacare", definiciones de ejercicios, métodos, elementos jurídicos de los ejercicios, indicados en los documentos pontificios fundamentales: el retiro, duración, meditaciones, concepto jurídico de ejercicios, doctrina del Código de la Iglesia Oriental. Se recomienda en los documentos, pero no se impone el método ignaciano: estas recomendaciones no entrañan fuerza legal, pero señalan una constante jurídica que no es indiferente atender o despreciar. A los directores de ejercicios canónicos de ninguna forma les es permitido ignorar el método ignaciano...

Se detallan, para terminar esta tercera parte, las facultades discrecionales de los Obispos sobre ejercicios concluyendo que el C. J. C. no ha coartado estas facultades sino que ha tratado de fijar un plazo mínimo "tertio saltem quoque anno" y que, si el Obispo impusiere los ejercicios anuales, obra plenamente de acuerdo con la mente del legislador... Los ejercicios y la residencia; los ejercicios y las distribuciones adventicias; interesantes estudios resueltos en sentido afirmativo: Los ejercicios anuales no rompen la residencia; el canónigo ejercitante ha de percibir incluso las distribuiciones adventicias.

En la tercera parte se estudia la Legislación particular sobre los Ejercicios después del Codex Juris Canonici: sobre la frecuencia de los mismos (tendencia a los ejercicios anuales); duración (cinco días, una semana, nunca menos de tres días); en retiro; método; dispensa de ejercicios; ejercicios especiales de diez días, de mes.

Concluye el autor expresando su deseo de que el movimiento en favor de los ejercicios de mes vaya encontrando cauce jurídico que le confiera firmeza y estabilidad y lo ponga a salvo en posibles contingencias desfavorables.

Siguen tres apéndices y los índices de nombres y analítico.

Recomendamos este meritorio trabajo que puede servir de modelo para estudiar muchas otras instituciones canónicas.

HORTENSIO VELADO

Ekkart SAUSER: *Die Zillertaler Inklinanten und ihre Ausweisung im Jahre 1837.* (Innsbruck Universitätsverlag Wagner 1959) 105 p., 24 x 17 cm.

En el año 1826 aparece en la región tirolesa de Zillertal un movimiento religioso extraño, mezcla de protestantismo y de localismo, que será durante años la preocupación de las autoridades civiles y religiosas. Se trata de la secta conocida por el nombre de "inclinantes". Se produce por el contacto con protestantes alemanes, por la lectura mal asimilada de sus libros y por el mal ejemplo del deán J. B. Gottsamer.

No eran ni querían ser protestantes en sentido estricto. Su actitud peculiar era de repulsa hacia la Iglesia católica por estimar que había corrompido la palabra de Dios. Su conducta religiosa y civil, dentro de sus familias y en relación con el clero alto y bajo, no se ajustó nunca a las condiciones de la patente de tolerancia de José II, dada para establecer la paz entre las confesiones. Por ello, no se puede considerar como un acto de intolerancia la expulsión de los inclinantes: fue una medida necesaria, justificada tanto desde el punto de vista eclesiástico como civil. Se intentó por todos los medios apaciguar los excitados ánimos con la suavidad y la instrucción religiosa, pero las perturbaciones del orden público, las ofensas a la jerarquía y a la fe católica del pueblo tirolés forzaron a tomar en 1837 la decisión suprema de expulsarles de aquella zona. Tampoco fue un acto inhumano; se les ayudó económicamente en su emigración y se deliberó exhaustivamente hasta encontrar la mejor y menos gravosa solución.

La exposición del episodio forma un capítulo de la historia eclesiástica. Describe las características espirituales y sociológicas de los sectarios, sobre el fondo de la conducta del pueblo tirolés, del clero y del estado y el juicio que mereció de los contemporáneos y debe merecer de nosotros este momento de la lucha por la unidad religiosa en Centroeuropa..

LUIS ADOLFO MARTÍN MERINO, O. S. A.

HEINRICH FLATTEN: *Die Koppelung der Klagegründe metus und simulatio im Ehenichtigkeitsurteil,* Sonderabdruk aus 10 Jahrgans 1959, HEFT 4, Wien. Págs. 235-248.

En este artículo del Cuaderno IV del año 10 de la Revista Cuatrimestral "Archivo Austriaco del Derecho Canónico" se intenta demostrar —con un estilo difícil— la posibilidad de declarar nulo un matrimonio por coacción moral y, a la vez, por simulación. Porque en la coacción moral —como en la simulación— falta el consentimiento intencionalmente (así lo llama) verdadero; y el Can. 1087 § 1, que no supone necesariamente la existencia de ese consentimiento, se refiere indistintamente a un matrimonio nulo por coacción y por simulación.

Esto lo dan ya a entender —dice— varios canonistas cuando defienden que en el citado canon se habla no sólo de coacción moral sino también de violencia física —que excluye el consentimiento intencionalmente verdadero. Y esto mismo lo podemos deducir —aun suponiendo que ese canon se refiera sólo a la coacción moral— porque: a) el concepto de coacción moral nos obliga, sí, a admitir la existencia de un acto de voluntad (en esto se diferencia de la violencia física) pero de un acto de voluntad de simular, de aparentar querer el matrimonio que interiormente

no se quiere ; no nos obliga a admitir la existencia de un acto, de voluntad interno, de un auténtico consentimiento matrimonial. b) además del Can. 1087 § 1 reclama esta conclusión : las condiciones que exige para que el miedo anule el matrimonio (miedo grave, ab extrinseco, etc.) pueden verificarse también en el miedo que motive el consentimiento simulado ; el canon afirma simplemente que un matrimonio celebrado en virtud de ese miedo, es nulo, sin decir que lo es no obstante la existencia de un consentimiento intencionalmente verdadero ; el canon afirma que ese matrimonio es nulo sólo cuando su celebración es el único medio posible de evitar el mal que se teme, ahora bien, si ese matrimonio incluyera necesariamente un consentimiento intencionalmente verdadero (si excluyera la simulación) le quedaría siempre al contrayente el recurso de simular el matrimonio y si conociendo que le queda esta salida se decide a prestar su consentimiento coaccionado, el matrimonio no podría ser declarado nulo ni por el can. 1086 (porque no hay simulación) ni por el can. 1087 § 1 (porque la celebración coaccionada del matrimonio no era el único medio posible de evitar el mal).

Creemos haber interpretado fielmente —aunque en síntesis— el pensamiento del articulista. Tenemos que disentir :

La inmensa mayoría de los Canonistas afirma que cuando el Código habla de "vi" (sin adjetivo explicativo) y de "metu" —sobre todo o al menos si emplea la fórmula : "vis vel metus" (como en el Can. 1087 § 1), "vis aut metus"— quiere significar, con el común sentir tradicional legislativo y doctrinal, que se refiere a una fuerza (vis) que mediante el miedo produce una coacción moral. Pero suponiendo que el citado canon se refiere también a la fuerza física, debiera el autor decir no en general que ese canon sino que ese canon en cuanto se refiere a la violencia física no supone el consentimiento intencionalmente verdadero. Y en cuanto se refiere a la coacción moral, ¿lo supone? Cuando demuestra que ni aun en este segundo caso lo supone tendría valor su afirmación de que la coacción moral —no la física— del can. 1087 § 1 es compatible con la simulación porque ambas excluyen el consentimiento.

Y efectivamente, pretende demostrarlo. No negamos que la coacción moral pueda, a veces, producir un temor tan grande que obligue al contrayente a aceptar el matrimonio con un movimiento "primoprimo", sin deliberación y elección, sin un verdadero consentimiento. Pero entonces ya no hablaremos de nulidad de matrimonio por razón de la coacción moral sino por razón de la falta de deliberación y de elección. Toda la Jurisprudencia y toda la doctrina canónica sostiene que el acto jurídico realizado en virtud del miedo es —exactamente lo mismo que el acto jurídico realizado sin miedo, con plena deliberación y elección— "simpliciter voluntarius", aunque, a la vez, sea "secundum quid involuntarius". Es totalmente erróneo afirmar que la coacción moral supone sólo un acto de voluntad "manifestationis" y no un acto de voluntad interna, un verdadero consentimiento. En este caso tendríamos una falta de consentimiento, una simulación ; pero no una coacción moral. A no ser que el autor se sostenga que para la validez de los actos jurídicos no se requiere una intención interna sino que basta esa intención (externa) "manifestationis" y que esa última intención es la que requiere el can. 103 § 2 al suponer válidos en general todos los actos jurídicos celebrados por coacción moral!!

No aprobamos tampoco el análisis del can. 1087 § 1 que prescinde de la colocación del mismo canon dentro del capítulo V del libro III del Código.

El canon precedente (el Can. 1086), trata de la nulidad del matrimonio precisamente por simulación ; y el canon siguiente (el Can. 1087 § 1) añade : "Invalidum

quoque...": el matrimonio es inválido, además de por el capítulo anterior (simulación provocada por cualquier causa motiva incluso por miedo) por miedo... No parece, pues, que el can. 1087 § 1 se refiera también a la simulación. Además el canon 1087 § 1 dice: "...*eligere* cogatur matrimonium": eligere=aceptar; en el caso de la simulación —al menos total— no se acepta sino que positivamente *se rechaza* el matrimonio. El miedo puede causar directamente el matrimonio coaccionado e indirectamente el consentimiento simulado o mejor la simulación del consentimiento; pero en este último caso el matrimonio es nulo no por razón del miedo sino por razón de la simulación.

No es cierto que, según el can. 1087 § 1, el miedo anula el matrimonio sólo cuando la celebración del matrimonio sea el *único medio posible* (el medio absoluta y perentoriamente único) de evitar el mal que amenaza. Se requiere y basta que el contrayente juzgue que no puede encontrar fácilmente otro medio —distinto de la celebración (la simulación del matrimonio no es tampoco un medio distinto de la celebración del matrimonio)— tan fácil y tan seguro

Aun cuando el canon 1087 § 1 se refiriera tanto al matrimonio coaccionado como al matrimonio simulado, la razón de la nulidad en uno y otro caso sigue siendo distinta y el matrimonio no puede ser declarado nulo por coacción (que supone consentimiento) y a la vez por simulación (que excluye el consentimiento).

JUAN JOSÉ GARCÍA FAÍLDE

Ed. THURNEYSEN, *Doctrine de la cure d'âme*. Traducción del alemán por Georges CASALIS (Neuchatel, Delachaux et Niestlé 1958). Un vol. de 260 páginas.

La conocida editorial Delachaux et Niestlé ha publicado, en cuidada traducción francesa, esta interesante monografía dentro de la magnífica "Bibliotheque Théologique" en la que viene reuniendo lo más representativo del pensamiento teológico protestante. La recensión que hoy publicamos llega con retraso (el libro apareció en 1958) ya que estaba encargado de la misma, y se ocupaba activamente de ella, el llorado profesor de Salamanca don Casimiro Sánchez Aliseda.

La expresión "cure d'âme" tiene para el autor, como en general dentro del protestantismo, un sentido inmensamente más restringido de la nuestra "cura de almas". Mientras para nosotros esta expresión equivale al conjunto de la actividad pastoral, para los protestantes se contrapone a la actividad litúrgica, catequética, de predicación, etc., restringiéndose (como puede verse en las pgs. 29-31) a los contactos directos con personas o grupos de personas determinados, de manera semejante a lo que solemos llamar nosotros dirección espiritual o ejercicio de la potestad de perdonar en el tribunal de la penitencia.

Sobre este tema, tan concreto y determinado, ha elaborado el autor de manera concienzuda, típicamente germana en su concepción y desarrollo, la monografía que presentamos a nuestros lectores. Estudia en ella el insigne profesor de la Universidad de Basilea el Fundamento de la cura de almas; la naturaleza y forma de la misma y su ejercicio en la práctica. Toda la obra da al lector sensación de absoluta madurez, de trabajo largamente pensado y concienzudamente realizado, si bien en algunas ocasiones, para nuestro temperamento latino, resulte excesiva la solemnidad, diríamos la importancia, que se da a cuestiones que a nuestros ojos

parecerían triviales, de puro sabidas. Esta madurez de juicio, esta plena posesión del asunto, juntamente con la absoluta elegancia y mesura con que el autor trata en todo momento a quienes sostienen opiniones contrarias a él hacen muy grata y provechosa la lectura. Quien quiera conocer el alcance y significación que en una línea absolutamente ortodoxa dentro del protestantismo tiene la que en nuestra terminología llamaríamos dirección espiritual (el concepto difiere profundamente) lo obtendrá plenamente mediante esta monografía. La misma terminología protestante, siempre tan sugestiva, contribuye a que la lectura se haga muy grata, juntamente con el orden y la claridad de exposición.

Queda dicho que el A. se mueve en una línea estrictamente protestante. Es decir, abiertamente opuesta a la concepción católica, a la que continuamente alude[1], y que procura refutar con verdadera insistencia. No menor oposición muestra hacia todas las tendencias que pudieran parecer catolizantes (restablecimiento de la confesión auricular pgs. 30 y 37; uso de las biografías ejemplares pg. 196...) y aún a todas aquellas que dentro del protestantismo se separan de la línea de la primitiva ortodoxia de Lutero y Calvino: Pietismo (el más aludido por su particular posición en el tema central del estudio), la antroposofía, el "Ejército de Salvación", el "Rearme moral", la "Christian Science", etc. Todo el libro, en cambio, está impregnado de entusiasmo por las dos figuras, rígidamente ortodoxas dentro del protestantismo, de los Blumhardt. Si se exceptúan dos pasajes (pg. 33 y 209-210) se podría decir que el Cristianismo empezó en el siglo XVI con la Reforma y que no hay nada, absolutamente nada, en lo que antes de la Reforma acaeció que pueda servir para dar luz sobre el tema. Los "Padres" con tanta frecuencia citados son los de la Reforma, y no será porque en la tradición ascética del Cristianismo anterior a esta falte doctrina sobre el "maestro espiritual y su cometido"...

Para un canonista católico el capítulo más interesante es el segundo: "Cura de alma y disciplina eclesiástica", encabezado por un texto de Calvino de un interés excepcional. Tal como suena sería la confesión más paladina de la necesidad de un ordenamiento jurídico en el seno de la Iglesia cristiana. Júzguese simplemente por esta frase central: "S'il n'y a nulle compagnie, ny mesmes nulle maison, quelque petite qu'elle soit, qui se puisse maintenir en son estat sans discipline, il est certain qu'il est beaucoup plus requis d'en avoir en l'Eglise, laquelle doit estre ordonnée mieux que nulle maison ny autre assemblée. Pourtant, comme la doctrine de nostre Seignaur Jésus est l'ame de l'Eglise: aussi la discipline est icelle comme les nerfs sont un corps, pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et son ordre". Cierto que luego esas frases son interpretadas de manera protestante y aplicadas desde ese punto de vista a la "cura de alma". Pero el proceso mismo de esa aplicación, y el concepto de disciplina que late debajo de ella son muy aleccionadores para el canonista católico.

Precisamente el reproche mayor, el único podríamos decir, pues en todos los demás aspectos se hace justicia al Catolicismo, que se nos hace a lo largo del libro es el del "legalismo". Por eso junto a páginas y páginas que suscribiríamos sin dificultad alguna, y que podrían ser insertas en cualquier tratado católico de direc-

[1] De manera implícita, en innumerables ocasiones. Explícitamente se hace referencia al catolicismo en las págs. 15, 20, 27, 28, 30, 31, 36, 37, 54, 57, 58 (sobre los Ejercicios de San Ignacio, a los que dedica las págs. 193 y 194) 59, 60 (culto a María y los santos), 106, 107, 108, 185 (la manera católica de concebir la cura de alma es un "peligro mortal"), 190-192, 196, 207, 214-215 (sobre el Sacramento de la Penitencia) y 226.

ción espiritual (p. ej. todo lo referente al uso de la psicología en la dirección) hay otras, las menos, que chocan profundamente, como no podía menos de ocurrir, con la concepción católica de la dirección espiritual. En verdad que resulta notable llamar "legalista" a una posición que postula, como absoluto dogma de fe la justificación intrínseca, verdadera, auténtica del pecador que de serlo pasa a ser justo, de sucio a limpio... mientras se presenta como libre de tal mancha una concepción que hace de la justificación algo extrínseco, externo al hombre que sigue siendo tan pecador como antes. El "perdón de los pecados" es para el autor el momento culminante, la auténtica razón de ser de toda la "cura de alma", pero el tal perdón no puede en manera alguna consistir en la absolución sacramental y hay que ponerse en guardia porque los mismos protestantes sienten hoy, según nos explica el autor, el atractivo por esta solución que no puede menos de parecerles obvia pero contra la cual, según el A., hay que reaccionar con fuerza. Es la parte endeble de toda la monografía. Por más vueltas que se le dé la salida lógica de una humilde confesión de los pecados, como la que el autor postula, con ansia de obtener su perdón, será oír de alguien, que haya recibido de Dios potestad para ello por medio de la Iglesia, que esos pecados quedan perdonados. Si se rechaza, como han hecho no pocos protestantes, toda "cura de alma" individual, dejando el ministerio del pastor reducido a los sacramentos y la predicación en público, la posición será más fácilmente defendible. Pero si, como el autor quiere, se abre el camino a una entrevista particular, cuyo tema central sea el perdón de los pecados, en la que haya una humilde confesión de los mismos la tendencia hacia la obtención de la absolución es absolutamente lógica.

No pretendemos hacer apologética, sino sólo señalar hasta qué punto las posiciones polémicas, adoptadas por los reformadores del siglo XVI, de manera humanamente bien explicable, están aún hoy día presentes y operantes en el pensamiento protestante contemporáneo, influyendo desfavorablemente en el proceso de re visión de las mismas que se está operando en el seno del protestantismo y que ha afectado muy especialmente al concepto mismo de la justificación. Si en otros puntos el católico necesita hacer un enérgico acto de fe o un largo razonamiento, en este en cambio le basta con recordar unas sencillas nociones de lógica, y al leer el Evangelio limitarse a pensar que cuando el Señor habla de perdonar, quiere decir perdonar, sin más complicaciones ni sutilezas.

Y basta ya. Con lo que antecede tienen nuestros lectores elementos suficientes de juicio para saber cuáles son los muchos méritos de este libro, y los puntos polémicos que presenta y que podrían ser objeto de más amplias dilucidaciones.

Presentación, corrección de pruebas, etc., responden a la buena tradición de la editorial Delachaux et Niestlé.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

HAMILTON HESS: *The canon of the Coucil of Sardica*, a. d. 343. A landmark in the early develo ment of canon law (Oxford, at Clarendon Press, 1958) VIII-170 pp. 25 s. in U. K.

La monografía de Hamilton Hess es el primer volumen de la nueva serie de monografías teológico-jurídicas de Oxford. El autor se ha propuesto esclarecer un hecho de la historia de la Iglesia y del derecho eclesiástico lleno de sombras. La mo-

nografía está dividida en dos partes. La primera parte está dedicada a los problemas que la historia y los textos del Concilio de Sárdica plantean. Nos habla del fin del Concilio: poner fin a las discusiones sobre el Arrianismo, de las controversias entre los Obispos orientales y occidentales. Nos habla de Hosius (u Osius) figura eminente y alma del Concilio. La caída de Osio, según Hamilton, fue debida a la edad, vejaciones y, por tanto, fue un acto irresponsable.

El capítulo segunda de la primera parte está dedicado a exponer las cuestiones que plantean los textos. Tiene en cuenta todo lo que se ha dicho hasta ahora. La autenticidad, fecha de publicación, prioridad de los textos son temas abordados y Hamilton no duda en tomar posición. Cree que ambos textos son independientes y a la vez originales debido a los dos grupos que formaron parte en el Concilio.

Toda la segunda parte la dedica a comentar los cánones del Concilio de Sárdica. Todos los cánones son divididos en nueve capítulos:

Traslado de Obispos, cc. 1, 2, 3.ª, 14, 15 (20). Los cánones entre paréntesis pueden entrar muy bien en otros capítulos, nota 1.ª, p. 68.

Recepción de un clérigo excomulgado, cc. 16, (17).

Petición de un clérigo desde otra diócesis, cc. 18, 19.

Refugio de los clérigos y Obispos perseguidos por la fe, cc. 21.

Provisión de Sedes vacantes, cc. 5, 6.

Nombramiento de candidatos para el episcopado, c. 13.

Derecho de apelación, cc. 3b, 4, 7, 17.

Viajes de los Obispos a la corte imperial, cc. 8, 9, 10, 11, 12.

Asuntos pertenecientes a la Iglesia de Tesalónica, cc. 20, (XVIII, XIX). Estos cánones con numeración romana están tomados del texto griego y se refieren al cisma local de la Iglesia de Tesalónica, (nota 2.ª, p. 68).

La monografía está completada con tres apéndices: fecha del concilio de Sárdica, origen de los cánones de Antioquía, y los cánones del Concilio de Sárdica en las primeras colecciones latinas. Es lástima que el autor no haya añadido otro apándice más, con el texto, al menos latino, de los cánones del concilio de Sárdica. La obra es perfecta muy bien trabajada y esmeradamente presentada, sin que falte, a pesar del tema monográfico un índice detallado de materias.

MIGUEL P. FLORES, C. M.

Thomas F. CASEY, *The Sacred Congregation de Propagand a Fide and the Revision of the First Provincial Council of Baltimore (1829-1830)* "Analecta Gregoriana", vol. 87 "Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae". Sectio B (n. 15) (Roma, Universidad Gregoriana, 1957). Un vol. de XVI 233 páginas, con cuatro tablas intercaladas.

La Facultad de Historia eclesiástica de Roma ha merecido una magnífica reputación para sus tesis doctorales. Y esta que reseñamos hoy no desmiente tan acreditada fama. Aplica, como era de esperar, la más depurada técnica de la investigación y de la exposición. Quede, pues, dicho desde el principio que no hay nada que objetar en cuanto a utilización de fuentes, sistema de citas, orden de la exposición, etc., etc.

Por otra parte el tema elegido resulta interesante en extremo. Como es sabido

el territorio de los Estados Unidos se formó por la agrupación de tierras procedentes de las antiguas colonias españolas, francesas e inglesas, según muy oportunamente recuerda el autor en el primer capítulo, dedicando un párrafo a cada una de estas aportaciones. Por si fuera poco esta diversidad, a territorios de tan varia procedencia acudió una multitud de emigrantes de países muy dispares entre sí por tradiciones, idioma, religión, etc. De aquí una situación a la que urgía poner remedio con normas firmes y claras, sobre todo después de algunos intentos abusivos por parte de los seglares, particularmente los que formaban parte de las juntas de fábrica de las iglesias. Aunque en una reunión de la Jerarquía celebrada en 1810 se adoptaron algunas medidas de urgencia, el problema subsistía. Fracasado el Concilio provincial que se llegó a convocar en Baltimore en 1812 correspondió al arzobispo Whiffield el honor de convocar y llevar a feliz realización el primero de los concilios provinciales, a que se refiere precisamente esta monografía.

La historia de conjunto de los Concilios de Baltimore está, publicada desde 1932 por uno de los más destacados historiadores eclesiásticos de los Estados Unidos, Peter GUILDAY. Por obvias razones de dificultad de documentación había quedado en un segundo plano lo referente a la tramitación de la revisión y aprobación en Roma de los textos conciliares. Esta faceta es la que ha intentado iluminar el A. con su monografía. Gracias a un conocimiento completo de todo lo que hay referente al tema en los archivos de Propaganda Fide, completados con algunos documentos que se conservan en Estados Unidos, ha podido trazar la historia completa de los trámites seguidos, sencillos por una parte, pero muy significativos en cuanto a la importancia concedida entonces a los asuntos de Estados Unidos, la severidad y cuidado con que se hizo el examen, el resultado (poco frecuente) del mismo, pues se llegó a una expresa aprobación por parte del Romano Pontífice, y los antecedentes que fueron aportados en el curso de las discusiones. En cada uno de los puntos controvertidos se nos dan la posición de los dos consultores, la del Cardenal Ponente y el resultado final. Se llega por consiguiente a un completo conocimiento del tema. Es más, el autor aprovecha la ocasión para describirnos las circunstancias políticas, sociológicas, religiosas, en que se reunió el concilio, la biografía de los que en él intervinieron, etc., etc. En cambio, por quedar fuera del tema no hace referencia a las ulteriores vicisitudes del mismo en cuanto a su aplicación práctica e influencia en otros concilios posteriores de América y fuera de América, influencia que fue grande a través de su inserción en la Collectio Lacensis.

La monografía es recomendable, sobre todo en lo que atañe a algunos puntos concretos de gran interés para todos los canonistas. Recomendaríamos en especial la lectura de las páginas dedicadas a la adscripción y estabilidad del clero para conocer los problemas, bien difíciles, entonces planteados, el criterio de Roma, y los antecedentes de las actuales disposiciones del Código en la materia. Interesante también el criterio sostenido en Roma sobre la manera de suscribir de los obispos, todos como "definiendo" y no adhiriéndose a las decisiones del arzobispo.

En suma: una monografía que se lee con gusto, y al mismo tiempo con utilidad y provecho.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

PÈRE EMILE-ALPHONSE LANGLAIS, O. P.: *Le Père Maître* des novices et des frères étudiants dans l'Ordre des Frères-Precheurs. 368 pp. Desclée de Brouwer. Roma, 1960.

Conforme advierte el Revmo. P. Suárez, O. P., en la carta que figura al principio de la obra, pocos podrían tratar las materias referentes al Maestro de novicios y de estudiantes, o profesos, con tanta autoridad como el P. Langlais, debido a su larga experiencia de la vida dominicana y a los cargos desempeñados en la Orden: Provincial, Maestro de novicios y de profesos, y últimamente Director de la Escuela central establecida en el Convento de Santa Sabina (Roma), para preparar a los religiosos que han de encargarse de formar a los novicios y profesos en las diversas Provincias de la Orden.

El autor divide la obra en cuatro partes así rotuladas: 1.ª *La Orden de los Frailes Predicadores.* 2.ª *El oficio del P. Maestro.* 3.ª *Cualidades y virtudes del P. Maestro.* 4.ª *El P. Maestro en el ejercicio de su ministerio.*

Como apéndices figuran la traducción francesa del discurso de Pío XII, 8 de diciembre de 1950, a los miembros del Congreso de los Estados de perfección y de la Const. *Sedes Sapientiae,* del 31 de mayo de 1956.

Para que el Maestro de novicios y de profesos pueda desempeñar su cometido con eficacia, necesita, como elemento primordial e imprescindible, poseer un conocimiento muy profundo de su Orden, del fin de la misma y de los medios establecidos por el Fundador para conseguirlo; ya que sin ese conocimiento no podría formar debidamente a sus alumnos. A tal efecto expone el autor en la primera parte, la fundación y aprobación de la Orden, su constitución, su personalidad viviente y jurídica, el fin que persigue y los medios de que dispone para alcanzarlo, el carácter de la vida dominicana: contemplativa y a la vez activa, es decir, vida de apostolado, cuyo objeto es procurar la salvación de las almas mediante la predicación de la doctrina sagrada.

El oficio del P. Maestro —tema de la segunda parte— consiste en la formación de los novicios y profesos en el espíritu de la Orden, debiendo poner sumo cuidado en la selección de los mismos y excluir a los que no ofrecen garantía de verdadera vocación.

En la tercera parte, que trata de las cualidades y virtudes del P. Maestro, se explaya acerca del esfuerzo constante que debe desplegar por adquirir la santidad como elemento indispensable para la realización fructuosa de su ministerio educador, ciencia necesaria, humildad y magnanimidad, vida de oración, prudencia, caridad, suavidad y firmeza, mortificación y fervor, etc.

Por último, en lo concerniente al ejercicio de su ministerio —a que se refiere la cuarta parte de la obra—, se ocupa del reglamento que debe observarse en el noviciado y estudentado, de las instrucciones del P. Maestro relativas a la vida sacramental que han de practicar sus alumnos: santa Misa, comunión, visitas al Smo. Sacramento, confesión, examen de conciencia diario, lectura espiritual, devociones, oración mental, etc.

Tocante a la dirección espiritual, subraya que es una función santa y delicada, de las más importantes entre las ejercidas por el P. Maestro en la formación de los novicios y de los religiosos jóvenes. Es de carácter íntimo y privado, de confianza mutua. Es una práctica tradicional en la Iglesia, al menos para las personas que aspiran y se ejercitan en la perfección evangélica.

En esta obra ofrece el P. Langlais un prontuario muy completo a los Maestros de novicios y de profesos, que si bien de primera intención va dirigido a los dominicos, no hay duda que puede prestar excelentes servicios a los de cualquier Orden y Congregación clericales, ya que muchas de las cosas en él expuestas son comunes a todas ellas.

Por lo que atañe a la presentación material es muy esmerada. Buen papel y nítida impresión.

Fr. S. Alonso, O. P.

Georg Schwaiger: *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803-1817).* (1959, Munich), Kommissionsverlag Max Hueber, XVI-424 pp., 24 x 16 cm.

El orden social feudal se desintegró en Alemania con el advenimiento de la Revolución francesa; en 1803 desaparece la organización eclesiástica imperial y el mismo Imperio deja de existir en 1806. El período de ajuste a la nueva situación se alarga hasta 1817, año en que ésta se consolida. La transición no se realiza sin conmociones. La iglesia alemana sufre una crisis de organización, producida por la desamortización de los bienes eclesiásticos, por la secularización de las órdenes religiosas y sobre todo por la asimilación de las ideas y sistemas del nuevo orden político "ilustrado". Las sedes vacantes no son provistas y los cabildos administran las iglesias en una postura incómoda, oprimidos por un Estado celoso de sus prerrogativas y enemigo de los círculos eclesiásticos. Es una época en que la Iglesia pierde su poder y su brillo externos. Hasta 1817 no se estabilizan y definen mediante concordato las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la civil.

El estudio de Schwaiger, que es una contribución a la historia eclesiástica de este período, elige como escenario las tres diócesis principales de Baviera: Freising, Passau y Ratisbona. La documentación utilizada es en su mayor parte manuscrita.

El proceso de cambio se inicia con la intromisión del estado en los asuntos temporales de la Iglesia, instigado por la apetencia de sus riquezas, tolerado por la apatía e ignorancia de Roma y facilitado por las rensillas e individualismo de los obispos alemanes. La desamortización y secularización dejó al clero en conjunto sometido a vivir desde 1802 de la pensión que el Estado le pasaba, haciéndose éste cargo de todos los bienes eclesiásticos. La Iglesia quedaba a merced del poder secular. Junto con los obispados del Imperio y con los monasterios, desaparecen también las numerosas universidades eclesiásticas y la mayor parte de los liceos e instituciones educativas. De las dieciocho universidades católicas quedaron únicamente las de Friburgo, Wurzburgo y Münster, y aun éstas sólo después de una previa transformación. Gran número de católicos, especialmente del oeste y sudoeste de Alemania, cayeron bajo soberanía protestante y sólo tras largas y duras luchas, que en algunos Estados se prolongaron hasta el siglo XX, lograron la plenitud de derechos civiles.

"Así pues, el protestantismo debe en último término a la gran secularización de 1803 el predominio político y social que obtuvo en Alemania en el siglo XIX y cuyos efectos aún perduran. La Iglesia católica, con la pérdida de sus abundantes recursos económicos y de sus instituciones docentes, quedó reducida a la tan aireada inferioridad, que superó sólo en los últimos años del siglo pasado". El expolio,

igual que en otras naciones, dio lugar, sin embargo, a la libertad y espiritualización de que hoy disfruta la iglesia alemana.

El celebrado artífice laico del moderno estado bávaro fue el ministro Maximiliano José Montgelas, quien en sus dieciocho años de gobierno desde 1799 a 1817 consiguió dotar a Baviera de una estructura administrativa y política tan avanzada que aún se conserva en sus líneas principales. Ninguna personalidad eclesiástica gozó de un relieve lo suficientemente fuerte para poder servir de contrapeso a su capacidad de absorción del poder. La figura del discutido obispo de Ratisbona Dalberg, la más relevante, no influyó sino muy parcialmente en las decisiones políticas; el nuncio Ziucci utilizó su influencia para financiar su lujo a apaciguar a sus acreedores; los demás obispos, von Schroffenberg, von Thun y von Zeil, no pasaron de ser reconocidas mediocridades, poco útiles para aquellos momentos de lucha.

La actuación del poder civil con sus restricciones a la creación y sostenimiento de seminarios y el exceso de clero originado por la exclaustración de los religiosos condujeron a una difícil crisis en la formación de los candidatos al sacerdocio. A pesar de todo, el pueblo se mantuvo firme en sus creencias y en su adhesión a la jerarquía. Al exponer el esquema lógico del libro es de justicia notar que estamos ante una obra ejemplar en todos los aspectos, de narración fluida y grata y amplitud de visión mayor de lo que podría sugerir el título. Nuestra favorable impresión desearíamos verla corroborada por estudiosos a quienes su lectura estimulara a la imitación.

LUIS ADOLFO MARTÍN MERINO, O. S. A.

DR. JOACHIN GIERS: *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez.* Edition und untersuchung seiner römischen vorlesungen de iustitia et iure. (Friburgo, Herder 1958) XVII-258 páginas.

En las ediciones completas de las obras del Doctor Eximio, se echa de menos el tratado *De iustitia et iure*. Cuestiones sueltas aparecen dispersas por otros tratados, pero sin trabazón común que las confiera unidad. Hubo de explicar todo lo que de más importante y estrictamente teológico encierran las cuestiones *de iure et iustitia* de Santo Tomás; pero, de hecho, no vieron la luz pública sus explicaciones, acaso, dice Giers, porque andaban ya muy válidos y autorizados los famosos libros de Soto, Molina, Lessio, Aragón, Salón y Báñez.

Afortunadamente con esta publicación del Dr. Giers, sesuda y bien trabajada tesis doctoral, tenemos ya colmada, hasta cierto punto, la laguna que se advertía en las obras publicadas de Suárez.

Se trata de notas tomadas por los alumnos, durante el magisterio romano del Eximio, probablemente en el año 1584. No se limita el autor a la transcripción y publicación del manuscrito, el 534 del Archivo de la Gregoriana (pág. 31-122), por cuya sola razón tendríamos ya mucho que agradecerle, sino que después de disertar copiosa y autorizadamente sobre la persona y la obra de Suárez, entra, a continuación del texto suareciano, en el estudio y exposición sistemática de su doctrina: *objeto, acto* y *virtud de la justicia*: (dominio y ius divinum; dominio y ius humanum; la justicia como acto de la voluntad; la justicia legal, la distributiva la conmutativa; justicia y epikeia; la justicia respecto de las demás virtudes). *Fuentes* (escritura, teólogos y escuelas). *Características* de la doctrina, sobre la justicia,

de Suárez, joven, y *comparación* de esta doctrina con lo que aparece del pensamiento suareciano, sobre idénticos puntos, en obras posteriores.

Esta segunda parte de la Disertación, en que sistematiza y estudia el autor la doctrina de Suárez sobre la justicia (pág. 125-248), tiene además el mérito de darnos, con la aducción nada farragosa, antes muy discreta, de ajenos testimonios, sintetizada la mente de los principales teólogos, anteriores y posteriores a Suárez, acerca de los clásicos temas de la justicia: hasta los más recientes trabajos sobre puntos importantes: *equidad, epikeia, justicia legal, definición de la ley*, etc., han atraído la atención del autor, proporcionando al estudioso lector un medio, no despreciable, de investigación más allá de la letra y del pensamiento del tratado de la justicia del joven Suárez.

Es esta una obra meritísima que se recomienda por sí misma.

ANTONIO PEINADOR, c. m. f.

Adrien FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses du Moyen Age a la Révolution. Origine et évolution des circonscriptions paroissiales* (Paris, Librairie Plon, 1959). Un vol. de XXXII 432 págs., con 24 láminas fuera de texto y cuatro planos desplegables.

La presentación que del libro se nos hace en la cubierta y el prefacio que LE BRAS ha escrito para él, son prometedores. Se adivina una obra de categoría. Y en efecto, el lector no se siente defraudado. La historia de la parroquia presenta aun hoy muchísimas lagunas. Y si esto es cierto en general, lo es más por lo que a la parroquia urbana se refiere. Aparecida tardíamente, en el siglo XI, ha sido estudiada mucho menos que la parroquia rural. París, constituido en la Edad Media por una serie de señoríos eclesiásticos que abarcaban las dos terceras partes de su superficie, señoríos que obtuvieron para sí una plena jurisdicción, presentaba un interés excepcional para este estudio. Y el autor, con una valentía que muy justamente encomia LE BRAS en su prefacio, acometió el empeño.

El plano parroquial de París, en vísperas de las Revolución, era de un abigarramiento difícilmente creible. Parroquias inmensas junto a otras insignificantes; islotes parroquiales en abundancia; calles de pequeña extensión divididas entre cinco o seis parroquias; todo en fin cuanto puede contribuir a hacer pensar en un resultado histórico, sin sujeción a plan alguno. Pero ¿cuáles eran las causas determinantes de ese resultado?

Aunque los planos que poseemos sean relativamente recientes (el mejor, el de Junié, es de 1786; hasta el siglo XVII no hubo más que simples perspectivas caballeras) el autor se ha tomado la ingente labor de rehacer el contorno de cada parroquia utilizando los registros de la "taille aux quatre cas", impuesto que se pagaba en determinadas ocasiones, recaudándose por parroquias. Esto le permite llegar a la conclusión de la coincidencia sustancial de los límites parroquiales con los de los diversos señoríos y censos. Con lo que el problema adquiere una claridad tal, que deja de ser problema. Así, y sólo así, lo que parecía un amasijo incoherente se ve que respondía a un plan, lejano de nuestras modernas concepciones pastorales y sociológicas, pero muy cercano a las realidades feudales propias de la época.

Cuando en sucesivos capítulos se sigue la evolución de la división parroquial,

toda la historia de París adquiere sentido: la célula parroquial activa, el proceso de población de los barrios, ofreciéndoles un alma colectiva e integrándoles en la gran ciudad. Del primitivo acantonamiento de señoríos se pasa a la unificación urbana al través de la parroquia cuya actuación excede con mucho el ámbito puramente religioso para alcanzar cometidos que hoy consideramos claramente cívicos (enseñanza, cuidado de los huérfanos y expósitos, etc.).

Esta es la monografía que a base de una documentación exhaustiva y con perspectivas casi enteramente nuevas ha ofrecido FRIEDMANN. Con razón hace notar LE BRAS en la introducción que "a los juristas de uno y otro Derecho, la historia de las circunscripciones ofrece el espectáculo de las realidades que son torcidas por la regla, o que tuercen la misma regla. El canonista examina en vivo la creación de los lugares de culto, las etapas del paso de la capilla a la parroquia, los conflictos que la percepción de tasas y de los diezmos hacen surgir entre los curas. El publicista descubre el papel decisivo de la parroquia en el paso del señorío a la ciudad, e incluso al mismo Estado... "Ni es esto solo. Resulta curioso, y hasta en cierto modo consolador, ver que un problema que hoy tenemos por actualísimo, el de la superabundancia de lugares de culto en el centro de las ciudades y su escasez en los contornos, existía ya hace siglos y preocupaba a Mauricio de Sully y Guillermo de Auvernia. Sólo que entonces hizo falta que ocurriera una revolución para que entrara en vías de arreglo... lo que ahora querríamos que no sucediera.

En síntesis. Una monografía ejemplar, de interés palpitante, realizada magníficamente. La edición, con planos abundantes, láminas fuera de texto, portada atractiva, tipografía cuidada, no deja nada que desear. Obras como esta harían falta muchas para aclarar problemas semejantes de la Historia del Derecho.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

O'ROURKE, KEVIN: *The surrender of property rights by religious, A canonical study of the cession of administration of property and the disposition of use and usufruct of property*, (Illinois *The aquinas library*, 1959), X-116 págs., rca.

Uno de los consejos evangélicos que constituyen la esencia de la vida religiosa, es el voto de pobreza. Al través de los siglos, desde los ermitaños de Egipto hasta los monjes y frailes de la Edad Media, ha ido evolucionando la vida religiosa hasta llegar al estado actual que no es una suplantación del monacato antiguo, sino más bien un perfeccionamiento. El libro del P. O'Rourke es un estudio completo del tema sobre el voto de pobreza, según se exige y se practica en las Ordenes y Congregaciones religiosas. Trata de exponer los principios básicos de la cesión y de la disposición de los bienes, tal como se contienen en el Código de Derecho Canónico. Al mismo tiempo ofrece los fundamentos para la solución de dificultades prácticas que surgen de este aspecto de la legislación en relación con el voto simple de pobreza.

La obra contiene dos partes, enteramente diferenciadas. En esto sigue el modo o gusto de otras tesis americanas. La primera parte es histórica. Es un estudio analítico de la cesión y disposición —conceptos que el autor expone claramente— relacionado con los precedentes históricos de la legislación actual. Son dos capítulos en que se estudia la legislación primitiva y la legislación papal actual. Se expone

la legislación de los Jesuitas, la legislación de otras Comunidades religiosas, el Decreto "Sanctissimus", la Fórmula del Cardenal Bizzarri y las Normas que rigen en la aprobación de los nuevos Institutos de votos simples, que viene a ser como un complemento lógico de la Constitución Apostólica de León XIII, "Conditae a Christo" que puede considerarse como la "Magna Charta" de los Institutos religiosos.

La parte segunda es un análisis jurídico de la cesión de la administración de la propiedad, y la disposición del uso y usufructo. Se expone la naturaleza de la cesión de la disposición, tal como se prescribe por el Código de Derecho Canónico. Se consideran los elementos de la cesión y de la disposición a la luz de los cánones sobre la interpretación, para poder comprender qué es lo que desea la Iglesia al decretar que algunos de sus miembros cedan la administración de la propiedad personal. Finalmente, el autor se ocupa de las circunstancias de la cesión y de la disposición, en el sentido que se analizan aquellas cosas que no afectan a la noción básica de la disposición y de la cesión, pero que deben ser consideradas para tener un conocimiento completo de la cesión y de la disposición canónicas.

Es un estudio completo y detallado. Claro que el autor se ha limitado en su exposición a dos aspectos del voto de pobreza. Pero aun dentro de los límites impuestos por el tema, ha sabido ofrecer una exposición digna de tenerse en cuenta en todos los estudios relacionados con el voto de pobreza. Ha sabido moverse siempre dentro de una bibliografía selecta, moderna, que es una garantía para el éxito. La obra del P. O'Rourke es su tesis doctoral en la Facultad de Derecho Canónico en el Athenaeum Angelicum de Roma.

Fr. José Oroz Reta, O. S. A.

Leon Gromier, *Commentaire du Ceremoniale Episcoporum* (París, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1959). Un vol. de 488 páginas.

El *Ceremoniale episcoporum* promulgado el 14 de julio de 1600 por Clemente VIII ha sido objeto, por tres veces, de comentarios cuyos desiguales resultados hace destacar el autor, Mons. Gromier, canónigo de San Pedro del Vaticano y consultor de la Sagrada Congregación de Ritos, en las páginas introductorias. Las deficiencias observadas en estos comentarios le movieron a preparar este otro, que sale con algún retraso pues, "comenzado en 1950, habría aparecido casi dos años antes si no hubiera sido retardado por pobres y malas pequeñeces".

El interés del comentario reside de una parte en que nos da una traducción francesa muy cuidada del Ceremonial (cuyo texto latino abunda, como es sabido, en frases ambiguas, contradicciones, faltas de puntuación, etc.), explicando siempre la razón de las modificaciones o aclaraciones que ha hecho en el texto. No menor interés da al comentario el perfecto conocimiento que el autor tiene del "Caeremoniale Sanctae Romanae Ecclesiae", no sólo en teoría sino también en la práctica, por su adscripción al cabildo vaticano. Fue este ceremonial una de las fuentes primarias que se utilizaron para elaborar el de los obispos y por eso hay cosas que sólo conociéndolo bien y a fondo pueden entenderse (vid. por ejemplo, la pág. 187 sobre la manera de disponerse los canónigos al hacer los "círculos"). Ni deja de dar también un subido interés el tono "vital" que el autor ha dado a su comentario, alabando, reprobando, comentando con entera libertad, y en ocasiones hasta con desenvoltura no pequeña, lo que ha visto en su derredor. Nada de un comentario

frío, lejano puramente científico. El A. aplaude, censura, comenta con entusiasmo y vida.

El comentario como género científico ha estado siempre sometido a discusión. Manifiestas son sus ventajas. Pero no faltan tampoco los inconvenientes y estos resaltan todavía más cuando el texto comentado presenta las características del Ceremonial: poco orden, repeticiones, ausencia de cosas que hoy tienen gran importancia, presencia de otras muchas que han quedado ya completamente arrinconadas. Se trata de una materia que está sufriendo una gran crisis (a la que el mismo autor se refiere con nostalgia en no pocos pasajes) y el atarse a la letra de un texto de 1600 no puede menos de presentar inconvenientes. Por eso nos pareció más acertado el proceder de NABUCO, según hicimos notar al comentar su libro en estas mismas páginas[1].

Con esta salvedad, intrínseca al género elegido, el libro de GROMIER nos parece magnífico y desearíamos que fuese leído, no sólo por los maestros de ceremonias, a quienes principalmente va dirigido, sino también por los canonistas. Cierto que estos encontrarán expresiones poco gratas que les dirige al autor, que no parece tenerles gran devoción (en especial a los redactores del *Codex*) pero cierto también que hallarán tratadas con excelente sentido algunas cuestiones que les interesarán (vgr., uso del traje canonical, concesión de indulgencias por los cardenales, normas de construcción de iglesias, etc.). Muy en especial destacaríamos la cuestión de la precedencia del Vicario general sobre el cabildo, tratada en las págs. 138-144 de manera magistral, a nuestro juicio, aunque con algún exceso de acritud. El autor se muestra disconforme con la decisión del 17 de mayo de 1919 y esto, no sólo por la incompetencia en la materia de la Congregación del Concilio, sino por otras muchas razones que expone ampliamente.

Si los canonistas son tratados por GROMIER con escasa amabilidad, los modernos cultivadores de la pastoral litúrgica, o de la liturgia a secas, no reciben un trato mejor (vid. "Les soi-disants..." pg. 118; "Les modernes entrepeneurs..." pg. 133; "Les moines pretendus liturgistes..." pg. 348...). No creemos que el autor haya sido justo en esto. Ignorar sistemáticamente al pueblo, como lo hace, o recordarle sólo para tronar contra las Misas celebradas ante grandes multitudes en los estadios o en las plazas, nos parece un exceso. Esas ceremonias que al autor describe con tanto entusiasmo, resultan muertas cuando se realizan en presencia de una concurrencia que o es casi inexistente, o no entiende nada de todo aquello que se está realizando. Los rubricistas harán, pues, bien en agradecer a sus compañeros, los cultivadores de la Pastoral litúrgica, el esfuerzo que están haciendo por acercar las ceremonias al pueblo cristiano. Conste que compartimos el entusiasmo del autor por la catedral, y su culto solemne, por el canto del oficio divino, por la extirpación de los abusos que se han ido introduciendo... pero sin dejar de reconocer lo mucho de bueno que hay en el actual movimiento de renovación litúrgica.

En la obra se echan de menos extraordinariamente los índices. Eran necesarios, pues el Ceremonial no tiene un orden muy cuidado y el autor ha introducido incidentalmente cuestiones que cuesta muchísimo encontrar cuando se buscan en plan de consulta, después de leída la obra. En la pág. 17 alude a la sujeción inmediata a la Santa Sede de Metz y Estrasburgo, tratando de explicársela por una posible

---

[1] L. DE ECHEVERRÍA: *En torno al vigente Derecho ceremonial* "Revista Española de Derecho Canónico" 11 (1956) 699-711.

vuelta de estas diócesis a Alemania. ¿No sería más sencillo pensar en su especial régimen concordatario? Si en su provisión, en su economía, en algunas de sus estructuras, no son uniformes con el resto de Francia ¿tiene algo de particular que no formen parte de una provincia eclesiástica francesa? En la pág. 18 afirma el autor que Dax no fue nunca catedral. No es exacto. Le hubiera bastado ver el "Ordo" de la actual diócesis de Aire-Dax para encontrar la lista de los obispos de cada una de estas catedrales. En la pág. 343 llama "une insanité" al uso de poner la bandera sobre el catafalco. Supuesto el uso de envolver en la bandera patria los cadáveres de los muertos al servicio de ella, uso tan respetable como el de izarla a media asta que el autor aprueba ¿tiene algo de particular que se lleve la bandera al catafalco? Podrá parecer mejor o peor. Pero llamarlo "locura" nos parece excesivo. El lector hubiera querido ciertamente alguna indicación, aunque fuera sumaria, de las fuentes utilizadas para la preparación de este comentario.

Notemos en fin que las ceremonias del Triduo sacro se explican y comentan tal como están en el Ceremonial sin mencionar siquiera la reforma operada en ellas por Pío XII. Y que tampoco se menciona la supresión de la cola en las sotanas y otras medidas tomadas por el mismo Pontífice.

Con estas salvedades insistimos en que el comentario de GROMIER es un libro lleno de interés, y llamado a contribuir en buena medida a un mejor conocimiento y observancia de las leyes del Ceremonial desgraciadamente muy olvidades en nuestros tiempos.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

Ferminio POGGIASPALLA: *La diocesi e la parrocchia* (Brescia, Ed. Morcelliana, 1960) 130 páginas 18'5 x 11'5.

Es un nuevo volumen de la *Biblioteca di scienze religiose*, sección IV, *Struttura della Chiesa*, que viene publicando la Editorial Morcelliana.

El presente volumen contiene un breve estudio de la historia, estructura jurídica y función pastoral de la diócesis y de la parroquia. Está dividido en cuatro capítulos: 1.º orígenes de la diócesis; 2.º la diócesis, hoy; 3.º los colaboradores del obispo; y 4.º la parroquia. Termina con una breve y selecta bibliografía, un elenco de fuentes y un índice de nombres y materias.

No se trata —como, por otra parte, tampoco es la intención de la Biblioteca Morcelliana— de un trabajo monográfico con nuevas y originales aportaciones. Pero tampoco es un puro esquema o resumen de la legislación canónica sobre la diócesis y la parroquia, ni una simple y vulgar obra de divulgación. En su brevedad, ofrece una síntesis jugosa y una visión bastante completa y bien documentada de la historia y evolución, así como de la actual organización jurídica y pastoral de la diócesis y de la parroquia. No se esquivan los principales problemas —sobre todo históricos— aunque tampoco se desciende a una discusión detallada y mucho menos a una exégesis o casuística jurírica. El enmarque histórico de la obra es, tal vez lo que le da un mayor interés ya que, a esa luz, se explican mejor, sobre todo para los profanos, muchos de los problemas jurídicos y pastorales que ofrece la organización eclesiástica. Y es esa visión histórica, por otra parte, lo que hace más útil fácil y aún sugestiva su lectura, no sólo para juristas y sacerdotes, sino también

para el público más amplio de fieles y personas cultas a las que va dirigida la *Biblioteca di scienze religiose.*

Al menos en este volumen, la *Biblioteca* Morcelliana ha conseguido plenamente su intento de ofrecer unas obras que, en su brevedad, respondan a precisos criterios científicos de sobriedad, rigor y modernidad.

José Giménez y Mz. de Carvajal

LIBROS RECIBIDOS

Pbro. Martín Barraza: *Valor magisterial del Decreto de la Justificación.* (Sesión Sexta del Concilio de Trento). Universidad Pontificia Javeriana. Bogotá 1959. Un vol. de 98 pp. 24 cm. Es una tesis doctoral presentada en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Católica Javeriana en la que se estudia el valor magisterial del Decreto del Concilio Tridentino acerca de la justificación.

J. Ignacio Tellechea Idigoras, *Bartolomé Carranzá. Arzobispo. Un prelado evangélico en la Silla de Toledo* (1557-1558). Discurso inaugural del año académico 1958-1959 en el Seminario de San Sebastián. San Sebastián, 1958. Un vol. de 104 pp. 24 cm.

Es un excelente estudio en el que el autor estudia la actuación del célebre Carranza como arzobispo. En la primera parte se habla de su resistencia a aceptar la mitra, de su elección, de su toma de posesión y de su entrada solemne, y en la segunda se estudia su elevada actuación pastoral.

Eugenio González y González: *Manual de Introducción a la Teología,* Salamanca, 1959. Un vol. de 136 pp. 24 cm.

Joann-B. Van Damme O. C. R.: *Documenta pro Cisterciensis Ordinis Historiae ac Juris Studio.* Westmalle 1959. Un vol. de 28 pp. 24 cm.

Juan Alonso Ortíz S. J.: *Comentarios para misas comunitarias.* (Guiones litúrgicos). Ciclo de Navidad. (Editorial Sal Terrae, Santander 1960). Un vol. de 160 pp. 16 cm. Precio: 15 ptas.

Antonio Rubinos, S. J., *Para comprender y meditar la misa.* Breve comentario de las oraciones, fórmulas, ritos y ceremonias de la santa misa (Editorial "Sal Terrae", Santander s. f.). Un vol. de 189 páginas, 16 cm. Precio: 25 pesetas.

Ludwig Hertling, S. J., *El Cielo.* Traducción del alemán por José L. López, S. J. (Editorial "Sal Terrae", Santander, 1960). Un vol. de 176 páginas, 15 cm. Precio: 20 pesetas.

— *Mi fichero* 10 Serie. De la Editorial "Sal Terrae" hemos recibido esta serie de fichas referentes a la santa misa.

Saturnino JUNQUERA, S. J. De la misma Editorial "Sal Terrae" (Apartado 77, Santander), llegan a nosotros los siguientes folletos del P. Junquera:

Oficio Parvo de la Santísima Virgen María, en latín y castellano, 277 pp., 11 cm.

— *La misa en estampas*. Colección de 40 estampas aptas para catecismo.

— *Misa participada*, rezada o melodiada. Melodías para que el pueblo siga la misa participando en ella. 32 páginas, 15 cm.

— *Breve misal del monaguillo*. 32 páginas, 12 cm.

— *La misa de hoy*. Breve misalito de 64 páginas, 12 cm., el cual contiene el ordinario de la misa y puede ser completado por hojas del Propio del tiempo y de los santos, que se venden para ser colocadas en el misalito en cada uno de los días.

ACTUALIDAD

ACTUALIDAD

PREMIO RAIMUNDO DE ABADAL CALDERÓ

Un numeroso grupo de Abogados en memoria del que fue Ilustre Jurisconsulto y Decano del Colegio de Barcelona, don Raimundo de Abadal y Calderó han decidido crear y dotar un premio que se regula bajo las siguientes:

Bases

1.—Por haber sido declarado desierto el convocado para 1960 se convoca nuevamente el premio Raimundo de Abadal y Calderó dotado con la cantidad de *cien mil pesetas*, destinado a premiar una obra inédita (no publicada ni premiada) sobre un tema de derecho civil o mercantil vigente en España, cuyo contenido y exposición tiendan a convertirla en instrumento de trabajo para los profesionales del derecho.

2.—Los trabajos deberán ser remitidos por triplicado, escritos a máquina, a doble espacio, en hojas de tamaño folio, con un mínimo de trescientas páginas.

3.—El plazo de presentación de los trabajos finirá el día 1.º de octubre de 1961. Serán remitidos a la Secretaría del Colegio de Abogados de Barcelona (Mallorca, 283) bajo un lema. En sobre cerrado anexo y con el propio lema, se contendrán el nombre y dirección del autor.

4.—El premio será indivisible y será publicado y concedido en uno de los actos que con motivo de la festividad de San Raimundo de Peñafort celebre el Colegio en el mes de enero de 1962.

5.—El trabajo premiado quedará de propiedad de su autor quien deberá publicarlo en el plazo de dos años, a contar de su concesión. Entregará 50 ejemplares del mismo, completamente gratuitos, al Colegio de Abogados de Barcelona. De no verificar dicha publicación en el plazo establecido, la propiedad del trabajo premiado corresponderá al Colegio. En todas las ediciones se hará constar la atribución del premio obtenido.

6.—Los trabajos podrán ser redactados indistintamente en castellano o en catalán.

7.—Los trabajos no premiados podrán ser retirados por sus autores dentro de los tres meses siguientes a la publicación del fallo.

8.—El Jurado calificador queda constituido en la siguiente forma: D. José M.ª Pi Suñer, D. Federico Roda Ventura y D. José L. Sagarra Zacarini, por la Junta

de Gobierno del Colegio de Abogados de Barcelona: D. José M.ª Trías de Bes Giró, D. Francisco de A. Condomines Valls, D. Ramón M.ª Roca Sastre, por la Academia de Jurisprudencia y Legislación de Barcelona; D. Juan de Dios Trías de Bes y D. Octavio Saltor Soler, por la Comisión de Cultura del Colegio; y D. Joaquín Espona Puigserinanell, Decano del Colegio de Abogados de Vich.

Barcelona, 20 de febrero de 1960.

RESUMENES

ESTUDIOS:

José Maldonado Fernández del Torco: (Catedrático de Derecho canónico de la Universidad de Madrid). *Otros tres años de vigencia del Concordato de 1953.*

El autor publicó en esta revista (12-1957-pp. 7 ss.) un artículo en el que exponía y enjuiciaba los primeros años de vida del Concordato español de 1953. En el presente trabajo realiza una labor semejante con los tres años siguientes del Concordato, los más interesantes porque en ellos el Concordato alcanzaba su plena madurez.

Después de un preámbulo sobre concordatos en general, y sobre historia de los concordatos españoles, el autor desarrolla los siguientes puntos:

I. La aplicación inmediata de normas del Concordato.

II. La legislación civil sobre materias del Concordato. a) Presencia del Concordato en la legislación civil. b) La legislación civil complementaria del Concordato: a') normas de aplicación de preceptos concordados; b') normas que revisan la legislación que no estaba de acuerdo con el Concordato.

III. Aplicación de las normas concordadas por medio de convenios.

Conclusión: se aprecia una colaboración estrecha y fecunda entre la Iglesia y el Estado español y un acatamiento sin reservas por parte de ésta a las normas concordadas.

León del Amo Pachón: (Auditor de la Rota española). *La separación entre lo administrativo y lo judicial y el tránsito de una a la otra vía.*

I. *Los criterios de distinción entre lo administrativo y lo jurisdiccional.*—A) La sustitución de la actividad ajena por la actividad de los órganos públicos. B) La finalidad de la función judicial. C) La lesión de derechos protegidos con acción. D) El contenido del proceso. E) El hecho legal de la distinción y separación. II.—*Sin consentimiento de la autoridad administrativa no se pasa de su ramo al jurisdiccional.*—A) La facultad de acudir a una de las dos vías. B) El paso a lo judicial, previo el consentimiento de la autoridad administrativa. C) Sin consentimiento de la autoridad administrativa no es posible pasar de su ramo al judicial. III. *El tránsito del proceso a la tramitación administrativa.*—A) Naturaleza del proceso matrimonial en las causas de nulidad. B) Naturaleza del proceso de dispensa de matrimonio rato. C) Respeto a la voluntad de los cónyuges. D) Personas que han de solicitar el paso del proceso de nulidad a la tramitación de dispensa. E) Disposiciones legales y normas de aplicación referentes al tránsito. F) Tres clases de casos en el paso de un proceso al otro G) Observaciones sobre la figura jurídica de este paso. IV. *Obispo que en los casos de tránsito ha de dar el voto "pro rei veritate".*—A) La parte episcopo-pastoral en el procedimiento de dispensa. B) Naturaleza y contenido del voto *pro rei veritate.* C) Motivos de duda sobre el Obispo que ha de redactar el voto.D) Resolución a favor del Obispo de la Sede del Tribunal.

ROQUE LOSADA COSMES: (Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca). *La teoría de las fuentes del Derecho eclesiástico en la Renascencia jurídica de principios del siglo XII.*

Después de una introducción que sitúa al trabajo históricamente y que críticamente determina el estudio de las fuentes del derecho, el autor pasa a estudiar los elementos de la teoría o prevalencia de cada una de las fuentes materiales del derecho eclesiástico a través de los escritos jurídicos de Bernoldo de Constanza, Ivo de Carnot, y de las Colecciones inéditas, Colectio 7 Librorum, Polycarpus y Caesaraugustana.

En diversas secciones se estudia el valor jurídico de la Sagrada Escritura, de la ratio-veritas, de la autoridad pontificia, conciliar, patrística-tradición, costumbre, privilegio y potestad civil.

DOCUMENTOS Y COMENTARIOS:

JUAN PÉREZ ALHAMA, *Concatedrales en España.*

Introducción.

I. Antecedentes históricos.

1.—Precedentes. 2.—Método, plan y fuentes. 3.—*Bosquejo histórico sobre el proceso de organización territorial.* 4.—*Mutaciones que han experimentado las diócesis afectadas*: A) OSMA. B) CALAHORRA Y LA CALZADA. C) MONDOÑEDO. D) ORIHUELA. E) TUY. F) SIGÜENZA.

II. La organización territorial en el Concordato de 1851. 1.—Sumaria visión del problema. 2.—Necesidad de una nueva circunscripción y defectos de la existente. 3.—Tendencias. 4.—REALIZACIONES: A) Mondoñedo. B) Orihuela, Calahorra y la Calzada y Segorbe. C) Tuy, Osma y Sigüenza. 5.—Otras traslaciones.

III. Constituciones apostólicas. Fundamento y valoración.

STUDIA:

Joseph Maldonado Fernández del Torco: (in Universistate Matritensi Iuris canonici Professor). *Vita Concordato hispani anni 1953 in tribus postremis annis.*

Auctor studium edidit in hac ephemeride (REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO 12-1957-7 ss) in quo applicationem Concordati hispani an. 1953 descripsit prout facta fuit in prioribus eius vitae annis, additis etiam adnotationisbus criticis ad dictam applicationem aspectantibus. In hac autem disquisitione idipsum facit relate ad ultimos annos Concordato vigentis, annos nempe potioris momenti eo quod hoc tempore Concordatum suam plenam maturitatem est adeptum.

Praemissis breviter opportunis notionibus de concordatis in genere et de historia concordatorum in Hispania, A. lucubrationem his punctis claudit.

I. Quaestiones de applicatione immediata normarum quae in Concordato continentur.

II. Leges civiles occasione Concordati noviter editae

a) concordatum praesens est in legum civilium conditione

b) leges civiles quae concordatum complent: a') normae latae praeceptis concordati applicandis; b') normae sunt mutatae quae concordato non cohaerebant.

III. Conventiones habitae inter Gubernium et S. Sedem ad normas Concordati in praxim reducendas.

Conclusio: Ex dixtis constat quam arcta sit et foecunda laboris communio inter Ecclesiam et Statum hispanum, quimagna cum sinceritate normas concordati amplexus est atque reveretur.

Leo del Amo: (Auditor Tribunalis Rotae Nunciaturae Hispanicae). *De separatione inter res administrativas et res iudiciales, deque transitu ab una via ad alteram viam.*

I.—De criteriis distinctionis inter res iudiciales et res administrativas. A. Sustitutio activitatis alienae activitate organorum publicorum. B. Fines potestatis iudicialis. C. Laesio iurium actione protectorum. D. Obiectum processus. E. Res iudiciales ab administrativis legibus separantur.

II.—Transitus a via administrativa ad viam iudicialem absque licentia Superioris administrativi non licet. A. Facultas utendi alterutra via. B. Transitus ad viam iudicialem de consensu auctoritatis administrativae.

III.—De transitu processus ad tramitem administrativum. A. Natura processus in causis nullitatis matrimonii. B. Natura processus super rato. C. Coniugum voluntatis respectus est habendus. D. De personis quibus ius est petendi transitum

processus ad viam administrativam. E. Normae in transitu servandae. F. Diversi casus. G. Notanda de figura iuridica transitus.

IV.—De Episcopo cui competit ius ferendi votum "pro rei veritate". A. De partibus Episcopi in processu dispensationis super rato. B. Natura et obiectum voti "pro rei veritate". C. Quaestio solvitur in favorem Episcopi in cuius territorio sedet Tribunal.

Rochus Losada Cosmes: (In Pontificia Universitate Salmanticensi Professor). *Theoria fontium Iuris Ecclesiastici in Renascentia juridica, initio saeculi XII.*

Introductione praemissa cirea historicas circunstantias et criticam positionem in studio fontium materialium, auctor, diversis in sectionibus, de Sacrae Scripturae, rationis-veritatis, auctoritatis pontificiae, conciliaris, patristicae-traditio, episcopalis, necnon privilegii, consuetudinis, patestatis saecularis, valore et praevalentia mutua juridica, tractat.

Examini subjacent tum Bernaldi Constanstiensis et Ivonis Carnutiensis scripta, tum, et praecipue, ineditae colectiones Polycarpus, Col. 7 Librorum et Caesaraugustana dictae.

DOCUMENTA ET COMENTARIA:

Johannes Pérez Alhama, *De concatedralibus in Hispania.*

Proemium.

I. Notae historicae.

1) Praenotamina. 2) Methodus adhibenda, systema, fontes. 3) Historica quaedam de processu organizationis territorialis. 4) Mutaciones quas subierunt dioceses de quibus agitur; A) Oxomensis. B) Calagurris. C) Mindoniensis. D) Oriolensis. E) Tudensis. F) Seguntina.

II. 1. De divisione territorii hispanici in Concordato an. 1851 inito. 2. Necessitas novae divisionis et defectus circumscriptionis tunc temporis existentis. 3. Diversae tendentiae. 4. Realizationes; a) Mindoniensis; b) Oriolensis; c) Calagurritana et Seguntina. 5. Aliae Sedium translationes.

III. Constitutiones apostolicae; earum fundamentum atque valor.

STUDIES:

José Maldonado Fernández del Torco: (Professor of canon Law in the University of Madrid). *Another three years in the life of the Concordat of 1953.*

The author has already published in this review (12-1957-pp. 7 ff) an article in which he gives his opinion as to the outcome of the first early years of this Concordat of 1953. In the present article he undertakes a similar study of the next three years, the most interesting ones, because in them the Concordat has reached full maturity.

After an introuduction concerning concordats in general and on the history of Spanish concordats in particular, the author develops the following points:

I. The immediate application of the rules laid down by the Concordat;

II. Civil legislation concerning matters dealt with by the Concordat;

a) the presence of the Concordat in civil legislation. b) Civil legislation which has served as a complement to the Concordat; 1) norms for the application of the principles agreed on in the Concordat; 2) norms which revise legislation which was not in accordance with the Concordat.

III. The application of the norms agreed on by means of agreements.

Conclusion: One can see a close and fertile collaboration between the Church and the Spanish State and a loyal carrying out of the points of the Concordat on the part of the latter.

León del Amo Pachón: (Auditor of the Spanish Rota). ***The separation between what is administrative and what is judicial and the transition from one to the other.***

I. The criteria of distinction between the administrative and the judicial. A) the sustitution of alien action for that of public offices. B) the purpose of the judicial function. C) the harm done to protected rights by action. D) the content of the process. E) the legal fact of the distinction and separation.

II. Without the consent of the administrative authority it is impossible to pass from its jurisdiction to that of the jurisdictional. A) the faculty of making use of one of the two paths. B) the passage from administrative to judicial, given the previous consent of the administrative authority. C) without the consent of the administrative authority it is impossible to pass from it to the judicial.

III. The passage from the process law to administrative. A) Nature of the matrimonial process in cases of nullity. B) nature of the process which dispenses from valid marriage. C) with regard to the will of the two contracting parties. D) those who have to ask permission for the passage from the process of nullity to that of dispensation. E) legal dispositions and rules for the change over. F) three kinds of

cases in the passage from one to the other. G) observations on the juridical nature of this change.

IV. The bishop who, in cases of suck change over, must give his vote 'pro rei veritate'. A) the episcopal-pastoral element in the dispensation procedure. B) nature and content of the vote 'pro rei veritate'. D) resolution in favour of the bishop of the Tribunal.

Roque Losada Cosmes: (Professor in the Pontifical University of Salamanca). *The theory of the sources of Canon Law in the Juridical renaissance at the beginning of the XII century.*

After an introduction which places the theme in its historical setting and which determines the critical study of the sources of Canon Law, the author goes on to study the theory or the prevalence of each of the material sources of ecclesiastical law in the writings of Bernold of Contance, Ives of arnot and the inedited collections, Colectio T librorum, Polycarpus and Caesaraugustana.

In the various sections there are studies of Sacred Scripture in its juridical aspects, the ratio-veritas, the pontifical authority, that of the Councils, patristic tradition, customs, privileges and the civil power.

COMMENTS ON DOCUMMETS:

Juan Pérez Alhama, *Co-Cathedrals in Spain.*

Introduction.

I. Historical antecedents.

1. antecedents. 2. method, plan and sources. 3. historical outline on the process of territorial organization. 4. changes in the dioceses affected. A) Osma; B) Calahorra, y La Calzada; C) Mondoñedo; D) Orihuela; E) Tuy; F) Sigüenza.

II. Territorial organization in the concordat of 1851. 1. a summary vision of the problem. 2. need for a new circumscription and the defects of the existing one. 3. tendencies. 4. realizations: A) Mondoñedo; B) Orihuela; Calahorra and La Calzada; and Segorbe; C) Tuy, Osma and Sigüenza. 5. other translations.

III. Apostolic Constitutions. Their foundation and value.

REVISTAS EDITADAS POR EL PATRONATO "RAIMUNDO LULIO" DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS.

REVISTAS	Fascs. al año	Precios para España (en pesetas)		Precios para Extr. (en pesetas)	
		Suscrip. Anual	N.° suelto	Suscrip. Anual	N.° suelto
R. ESPAÑOLA DE TEOLOGIA	4	90,—	25,—	140,—	40,—
EST. BIBLICOS	4	100,—	30,—	145,—	45,—
R. ESP. DERECHO CANONICO	3	150,—	55,—	200,—	70,—
R. DE FILOSOFIA	4	100,—	30,—	150,—	45,—
R. ESP. DE PEDAGOGIA	4	110,—	30,—	170,—	50,—
BORDON	6	80,—	20,—	140,—	35,—
R. ESP. DERECHO INTERNACIONAL	3	150,—	55,—	230,—	85,—
AN. ASOC. FRANCISCO VITORIA	1	90,—	100,—	110,—	120,—
R. ESP. DERECHO MILITAR	2	150,—	80,—	300,—	160,—
R. INTER. SOCIOLOGIA	4	120,—	35,—	180,—	50,—
DERECHO COMPARADO	2	150,—	80,—	190,—	100,—
CUAD. DERECHO FRANCES	2	115,—	60,—	140,—	75,—
» » ANGLOAMERICANO	2	115,—	60,—	140,—	75,—
EST. LULIANOS	3	100,—	45,—	180,—	60,—
ARCH. TEOLOGICO GRANADINO	1	190,—	200,—	210,—	220,—